

风水史



何晓昕　罗隽　著

乡土文化

风水·民俗

风水之根

风水的神灵气味

风水之冲击波





中国社会民俗史丛书

中国社会民俗史丛书

风水史

何晓昕　罗　隽著

上海文艺出版社

(沪)新登字103号

责任编辑：刘东远
封面设计：王志伟
版面设计：董允国

风水史
何晓昕 罗隽 著
上海文艺出版社出版、发行
（上海绍兴路74号）
新华书店经销 上海海峰印刷厂印刷
开本787×1092 1/32 印张8.125 插页10 字数174,000
1995年7月第1版 1995年12月第2次印刷
印数：5,001—11,000册
ISBN 7-5321-1192-X/K·86 定价：11.60元



敗軍氣

朱文公曰

或如飛鳥

開元占曰

敵上氣如群鳥乱飛此衰氣

也疾往擊之大敗


然其頂刻上沖霄漢良久始滅近處居
人見之目眩神搖僉相猜測或曰是殆
所謂靈氣之以出岫耶有老名宿曰非也
方今文運昌明人文蔚起 國家宏
開 恩科以俾多士觀光然則此塔之
瑞而獨宣流光華發現庶必有偉業
文人高擢巍科身膺其兆者謂予不
信請拭目俟之


文塔騰光
廣東鶴山縣城山海口有文塔焉七層
高聳雄踞一方堪輿家謂爲一邑文風
所關蓋時有清淑之氣流露其間也每
當春秋佳日青衫文士白袷名流聯袂偕
游拾級而上臨風撫景莫不有登峰造
極之思誦欲窮千里目更上一層樓之
句恍惚於此塔見之矣猶清和月某夜
忽有光芒一道從塔頂斜出望之如白

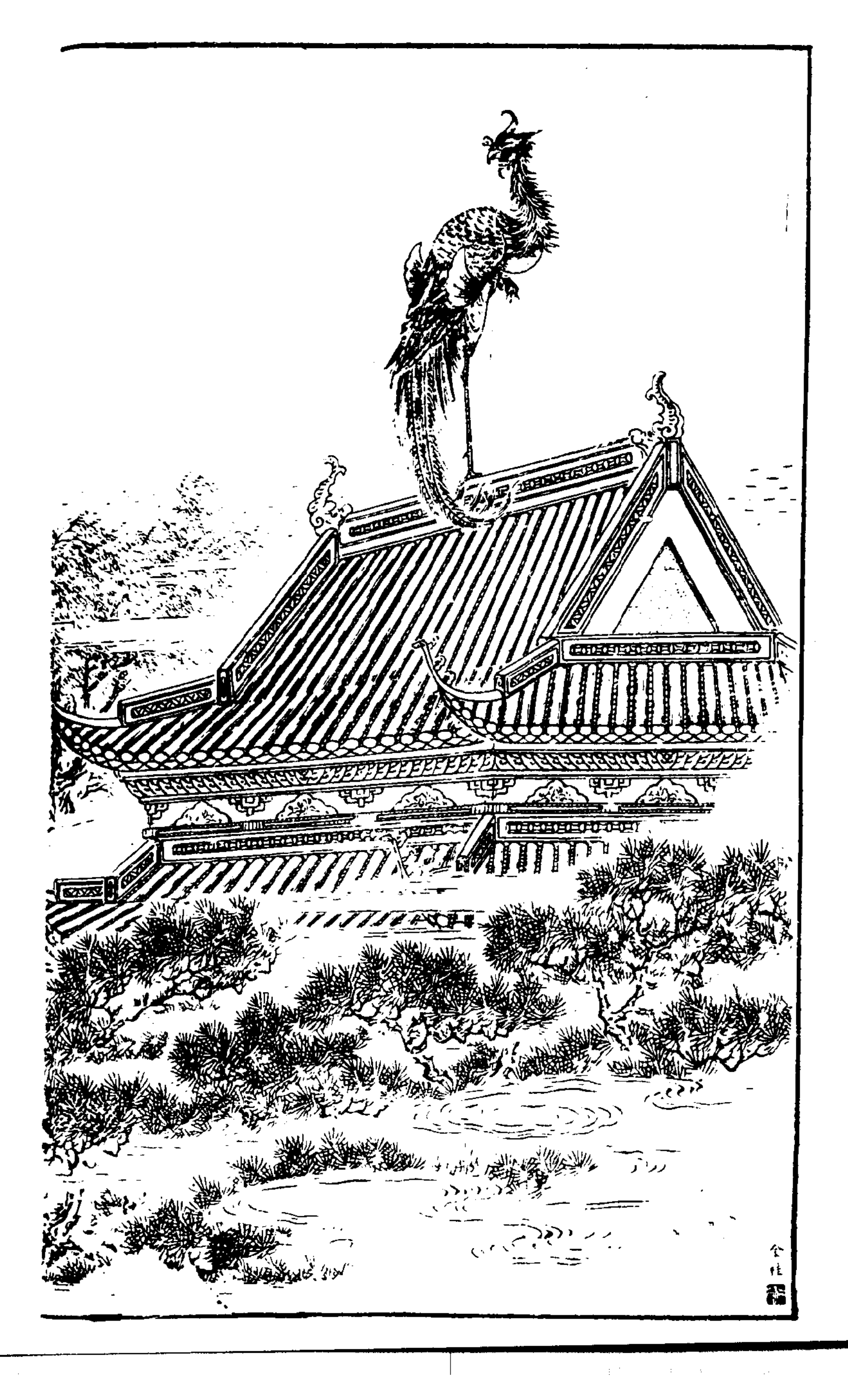

上匾洩忿
胡某越產也游幕江西垂二十年前
在藩幕時為李方伯所契及方伯被議北
上胡亦被撫憲某中丞飭府驅逐不准逗
遛於是匿跡韜光不復干預外事迄今約六七
年矣張中丞入覲隨當時忿不得洩特於省
垣城隍廟前得中丞敗事即當懸匾酬願
今中丞業已被衆解任而胡始敢出頭憑
其舊隸妙衙役胥某直刺刺聘現時未
裝赴館行有日矣不思一朝入幕而復
省未卜何時追懷前情即飭臧獲筆
向舖戶製成藍底金字大匾一方擇
吉送至省垣城隍廟大殿懸掛其
文係驅凶除惡四字說者謂隱
寓其洩忿之意云


驅凶除惡
元俊圖

鳴鳳呈祥

鳳為羽蟲之長備五德之全故為鳥之程居四靈之一生於丹穴翔於紫庭其鳴鏘鏘其羽翽翽九苞六象五其異五丈七德著其奇非梧桐不棲非竹實不食丕井中而降止覽德輝而下之昔軒帝出而巢於閣蕭韶奏而儀於庭文王生而鳴於岐山類皆盛世之休徵非可倖致者也邪迺致殿前面建有萬壽宮為官員朝賀之所某日黎明忽見一大鳥長可丈餘毛羽絢拔光輝五色棲止殿屋之脊幽鳴者三隨北向翱翔而去維時東方甫白有田家三五人見而異之互談論間適有老儒過此詢知其狀曰是鳳也當茲慶祝　聖壽之年獲覩來儀之瑞猗歟休哉非甚盛德何以致此凡我含毛踐土者宜如何額手相慶哉





敗軍氣

朱文公曰

或如霞船車蓋

宋志曰

雲如霞蓋船車蓋其軍必敗

目　录

引 言

风水一词对于国人来说，可谓妇孺皆知，然而真正对其“学说”的价值有所了解的人却并不多。因此，有人一掠这本书的书名，也许会提出疑问，譬如风水历史谱系中的诸多人物是否真实存在？如果对这个问题无法确定，那么对下面的如何去认识风水各流派的思想，风水在几千年发展过程中所传达的信息和意味，风水是否仅仅靠一种神秘的色彩而传播，这些问题也就无从得到正确回答。

与考察梳理诸多古代文化中的其他门类相比，应当说推断风水历史要更显其艰难。这是因为，尽管我们可以找出无数的史料记载说明风水的源远流长和真实存在，然而对明代以前的风水实例却难以找寻和考证。同时也难以考证与判别风水发展过程中的每一个细节以及其谱系中混杂的诸多荒谬和零乱。这一切都使我们极难描摹出一幅反映中国风水发展全系统的连贯图画。

因此，目前的研究方法，除了钻研风水书籍和广泛地深入中国的乡村进行实地考察之外（这些已经考察的遗迹实例最早的为明代，更多的则为清代），最主要的便是从古代神话、文学、史传、笔记、方志、野史、歌谣、传说，以及散见于乡村的大量氏族宗谱等文字记载中去寻找有关风水的片断，借助这些

来构筑风水历史的轮廓。显然此举难免让人会有根基不深厚，以偏概全之感。但曾记得钱钟书先生有过这样的高论："倒是诗、词、笔记里，小说戏曲里乃至谣谚和训诂里，往往无意中三言两语，说出了益人神智的精湛见解，……许多严密周全的哲学系统经不起历史的推排消蚀，在整体上都已跨塌了，但是他们的一些个别见解还为后世所采取而流传，……往往整个理论系统剩下来的有价值的东西只是一些片断思想。"[①] 此番见解用之于风水研究尤为精辟，而上述的以偏概全之感或许对我们的研究方法带来另一个启示：与其仅仅从其他的古代文化门类中去辨析风水的萍踪，倒不如让我们顺乎自然地对风水与整个古代思想史的关系特别是与中国古代思想的主要支柱易学的关系予以某种更深切的关注。事实上，对风水理论的认识和评价的历史轨迹从来都是与整个中国文化的发展史特别是易学的发展史保持一致的。或者可以进而作如是说：风水从某一个侧面反映了中国文化特别是易学的发展历程。中国文化发展史上每一次流变都会带来对风水理论的冲击和影响，而风水本身从理论到实践也都一直持续着对易学的借用和改造。今天的现实情景更易说明此理。这便是，当今人们对风水的认识和评价之不同于昨天和前天，这主要原因当归之于中国易学思想在当今社会中的地位以及人们对它的认识和信仰也已不同于昨天和前天的缘故。

风水从其产生到贯穿整个中国历史，其间经历了从神话故事、混沌片断的传说、口头传承、理论基础的逐渐形成乃至

---

① 钱钟书：《读〈拉奥孔〉》，载《比较文学论文集》，北京大学出版社 1984 年版。

发展为一个强大的"学说"的曲折过程。也许我们可以称此过程为从巫术妄为走向科学和现实的过程。也就是说起先是与占卜、卜筮等中国古老巫术共存于同一母体。之后逐渐接近、靠拢实践，而那些充满矛盾的经典风水学说历经各流派的相互指责和不断修饰逐渐达到了认识的宏观和表面的一致性，最后便形成为中国传统建筑特别是民居建筑的精神依托和思想指导。

然而"风水"历来似乎都被视为"迷信"的同义词。其实，"迷信"一词并非是一个反动的存在，它是人类早期文明的一种存在形式，是世界各民族的文化之根。即使单从词义上讲，也只能解释为对某种事物盲目的信仰和执著。我们认为提出对任何属于文化的东西的态度不应轻率处置的观点还是永远值得记取和提倡的。在人类文化进程的长河之中，那些曾被贬损嘲笑称之为迷信的东西与民间传说、神话故事一样同是人类文明起源的重要组成部分。它们如同涓涓细流，流淌延续至今。其中许多在我们现代被视为是不利或消极的因素，但在一定的文化形态中仍保持着它的一定地位。正如人类不必为自身是从猿进化而来而羞愧，正如成年人无权嘲笑幼儿的无知一样，我们也不能鲁莽地将这些被爱德华·泰勒称之为"遗留"的东西谴责为"迷信"。因为正是这些，反映了我国早期人类在谋求合适的生存条件的长期努力中，认识到各种自然现象之间存在着某种联系，并将这些联系进行了超自然主义的联想，尽管其中不乏肤浅和荒谬，然却包含了不少合理的成分。此也正是我们祖先认识世界的开始，它对我们中华民族的繁衍、发展作出了不可磨灭的贡献。

因此，及时引导对风水的正确认识需要采用科学的思维

与方法，从风水的发展沿革中，把握风水滋生的动机，了解人们对风水信仰与敬畏的原因，风水与生产劳动、巫术、科学、哲学、宗教、迷信以及其他人文思潮等等的相互嬗变关系，深入地占有和研究风水史料，不失为登堂入室的门径之一。所以本书采用的是一种实证科学的研究方法，即在考察典籍和史料的基础上加以分析、理解乃至判别，从而把握住隐匿在风水这种习俗之后的无意识的结构方式和原理，以期历史地、准确地认识评价风水现象。

风水是从艰难的历史中走过来的，欲重温风水发展的过程势必要再现风水对中国传统建筑的影响——实际上属于一种风水实践，风水影响下的传统建筑无不给人一种原始和古朴并略带神秘的美感，无不引起人的心灵的强烈共鸣和震撼，其魅力随着时光的流逝而愈加扑朔迷离。对于这么一些传统建筑应当说有着永恒的哲学和审美上的价值，仍可作为今天建筑实施上的一种典范。然而我们还应当认识到风水所使用的那些手段和依据的一些理论，即使其中含有的合乎科学原理的那些部分，也已经远远落后于当今社会生发出的现代规划学和建筑学等学科的发展进程，正如罗盘远不及经纬仪的原理一样。因此今日不可能也不应当提倡其仍作为一种操作手段而加以运用。笔者认为风水对今天的启示主要是它对自然的那么一种谦逊意念，以及在建筑中将人作为设计的主要原则的思想(人的身体健康和命运的吉昌)。而风水中的那些充满了各种自相矛盾以及荒诞不经的成分，则与巫师的骗术一样，永远是风水中的糟粕，应当予以杜绝和扬弃。这是毫无疑问的。

第一部分 背　　景

如果我们旨在研究风水演变过程的话，那么，我们只有把握了产生风水的动机、情感、根基和价值等背景，并依据这种背景信息，才得以认识具体的风水行为准则的意义，或许这是获取认识风水及其历史的最佳途径之一。

第一章　风水发盟的环境及名称之渊源

风水意念产生于遥远的年代

巫是风水的母体

最早的风水师是巫师的一种

最早的风水活动包含于巫术之中

万物有灵观则是这一切的基础

1. 先民的原始崇拜与卜筮——风水源于巫

我们现在称之为风水的东西，在远古时代并不独立存在，而只是作为一种意念和实践蒙眬地与术数共存，作为术数之中的一部分。那么中国人这包含于术数之中的风水意念究竟如何?是从什么样的生活环境或体验中产生，最初又是用怎样的文字、语言来记载表现，有什么样的实践呢？在当时社会生活中的地位若何？不言而喻，我们必须先追溯至最古老的术数。

何谓术数?《辞源》[①]的解释是:①权术、策略，也指治国之

① 见《辞源》合订本，商务印书馆1991年版。

术;②用阴阳五行生克制化的数理,来推断人事吉凶,如占候、卜筮、星命等。我们这里讨论的术数指的是第二种含义。对此《辞海》里则有更通俗而现代的解释:"以种种方术,观察自然界可注意的现象,来推测人和国家的气数和命运。……除天文、历谱外,后世称术数者,一般专指各种迷信,如星占、卜筮、六壬、奇门遁甲、命相、拆字、起课、堪舆、占候等。"[①] 其中的堪舆便是我们现在通常所称的风水。

关于术数的讨论,历来众说纷纭,至清代纪昀在《四库全书总目提要》里进行了颇具权威性的总结。他先是综述术数的历史及内容:"术数之兴,多在秦汉以后,要旨不出乎阴阳五行生克制化,实皆易之支派,传以杂说耳,物生有象,象生有数,乘除推阐,务究造化之源者是为数学。"这里把易与术数紧密地联系起来,也说明了易与术数的关系。接着纪昀阐述了术数的流传:"流传妖妄,寖失其真。"可见至清代,术数已被裹夹了许多荒诞和不实在的内容。然而纪昀仍然认为对待术数应是宽容的态度:"故悠谬之谈,弥变弥夥耳,然众志所趋,虽圣人有所弗能禁,其可通者存其理,其不通者姑存其说可也。"然而,他这里所说的"术数之兴,多在秦汉之后",指的是作为独立学科类目的术数,那么在此之前呢?其实术数的起源,可以追溯至文献记载之前的远古巫术,经过长期的积蓄、流传和模仿才逐渐成熟的。

英国人类学家爱德华·泰勒在其名著《原始文化》一书中认为,作为对灵魂和精灵普遍信仰的万物有灵观是原始人类

---

① 见《辞海》术数条。转引自郭志诚等编著《中国术数概观》,中国书籍出版社 1991 年版。

的最显著的特点："万物有灵观既构成了蒙昧人的哲学基础，同样也构成了文明民族的哲学基础。"[1] 这种万物有灵观即认为宇宙间一切万物都像人类一样具有生命。于是将一切自然力量都人格化，并赋予以神性，对之加以崇拜和祀典。这便是原始人的自然崇拜。同时，人类也开始幻想人可以借助某种神秘的超自然力量来驾驭自然控制和预知神灵，从而使人能够避凶化吉更好地生活。由此开始了原始巫术活动。因此从某种程度上说上述的万物有灵观是一切术数当然也包括风水得以形成的真正内核。而掌握和使用巫术的人便是巫师。作为人与自然神力之间的中介，巫师在原始人类活动中被认为具有呼风唤雨的神功。在中国更是如此，巫师不仅能左右一般人的活动，甚至决定帝王的衣食住行。从字源上看，许慎《说文解字》认为巫："女能事无形，以舞降神者也，象人两褎舞形，与工同意。"显然"巫"这个字确实带有很浓重的神秘和迷信色彩，迷信可以说是"神话"，而几乎所有的自然科学都不得不通过这样一个神话阶段。[2] 同时，从《说文解字》中也可知巫与"工"具有类似的意思，而中国古代从事建筑活动的人被称作"工匠"，从事医术活动的人被称作"医工"，说明中国古代建筑及医学均与巫术具有某种渊源联系。这一事实似乎也为卡西尔的话作了注脚。而目前所能考证的有文献记载的中国巫术活动当推殷商之际的占卜。主要有两种形式，一曰卜，二曰筮。

卜，即龟卜，是用龟甲或兽骨作为占卜用的工具，将之进

---

① [英]爱德华·泰勒：《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社 1992 年版。

② [德]恩斯特·卡西尔：《符号形式的哲学》，耶鲁大学出版社 1953 年英文版。

行钻、凿等加工处理，再在火上烧灼，然后经过专门掌管卜的太卜或卜师（实际即巫师的一种），观看这种烧灼后的龟甲或兽骨裂出的纹路和图象，由此判定人间世事的吉凶。

筮，则是以蓍草或其他可数物为工具，按照特定的方式"排列组合"，最后得出一系列数字构成为卦，然后卜者（亦是巫师的一种）根据这一系列的数字来推测吉凶。故筮有时又称作数卜。

商周之际，人们要进行比较重大的活动之前皆要经过卜筮。《周礼·春官》言："凡国之大事，先筮而后卜。"一般说包括如下事件：祭祀、战争、田猎、气候、收成、迁徙、建造等等。其中对建造房屋进行占卜的活动又被专门称作"卜宅"。

考察中国古代记录建筑活动的最早文献，其中的描述大多带有这种"卜"宅字眼，这也就是风水意念的最早的记载和实践了。此处选取一些片断以帮助读者了解最古老的风水活动。

——殷商卜辞

〼子卜，宾贞，我乍（作）邑？（《乙》五八三）

乙卯卜，争贞，王乍（作）邑？帝若（诺）？我从，之兹唐（《乙》五七〇）[1]

讲的是殷王在修建城邑时，卜问上天来判断吉凶决定是否兴修城邑的故事。

---

① 转引自温少峰、袁庭栋《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，四川省社会科学出版社 1983 年版。

——《诗经》

《鄘·定之方中》：

定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室……卜云其吉，终然允臧……

描述的是文公迁都于楚丘后建宫室的故事，其间卜的结果是卜人（其实是巫师，也可说是最早的风水师）通过问龟，认为是真的好。

《大雅·文王之什·緜》：

爰契我龟，曰"止"曰"时"，"筑室于兹"。

讲的是亶父迁岐的故事，这里亶父同样通过占卜，决定在周原住下。

《大雅·文王之什·文王有声》：

文王有声……考卜维王，宅是镐京，维龟正之，武王成之。武王烝哉。

这是赞美文王迁都丰京、武王迁都镐京的故事，从中看出周王亦是通过占卜迁都镐京。

——《书经》

《商书·盘庚下》：

盘庚既迁，奠厥攸居，乃正厥位……吊由灵，各

非敢违卜,用宏兹贲。……

说的是盘庚迁都亳邑的故事,为了说服臣民搬迁,同样借用“卜”的权威。

《周书·洛诰》:

予惟乙卯,朝至于洛师,我卜河朔黎水,我乃卜涧水东,瀍水西,惟洛食,我又卜瀍水东,亦惟洛食,伻来以图及獻卜。

讲的是成王营建洛邑的著名传说,依然是以卜安妥。

可见从殷乃至春秋时代,帝王在决定都城城邑的选址和兴建时都要经过占卜。《礼记·表记》里的一段话,则更为清楚地表明了这种占卜即“卜宅”的必不可少和个中意义:

子曰:大人之器威敬,天子无筮,诸侯有守筮,天子道以筮,诸侯非其国不以筮,卜宅寝室,天子不卜处大(太)庙。

这段话主要介绍何时用卜何时用筮的礼制秩序,即天子决定国家大事时,不用筮,而要用卜的方法,但行进途中则可以用筮,诸侯在自己的国家里,可以用筮,但不在自己的领地时则不可用筮。诸侯要交易宫室时,则一定要用卜,但天子则无需卜太庙,因为建国时已经卜定了太庙为吉祥之地。可知当时占卜程序具有一定的礼制规范,同时营建宫室算一件十分重要的事件,非要占卜不可,且占卜又具有绝对的权威而不可

更改，即所谓一锤定音，故太庙无需再行占卜的道理也就明白了。

如果说以上的记载都是有关或天子或诸侯的事，不能以点盖面的话，那么《周易》则是许多普通人占卜的总汇。据李镜池先生考察，其中涉及居室及家庭生活的占筮记载不下二十余种。这种帝王用卜普通人多用筮的事实也表明了“龟卜”的级别比“筮”的级别高。

由此可以断定卜宅活动在中国的殷商——春秋之际的广泛流行，而从上述的有关“卜宅”的描写中我们也不难发现：“卜宅”的功能是判定营建城邑及宫室住宅的时间和地点是否吉凶，其最终关心的焦点是吉凶问题，即是否顺乎天意。作为卜筮内容之一，卜宅显然是一种纯巫术的东西。

所以说：风水源于巫。

灵魂观与生死观

中国人的“秉死如事生”与风水中的阴宅

祖先崇拜与礼制是“阴宅”的催化剂

2. 中国人的生死观与祖先崇拜——阴宅的萌生

人为什么做梦，出现在梦中的物象尤其是梦中的人是怎么产生的，人为什么有生和死，是世界各民族原始人类都感受的问题，即使今天，该类问题仍令众生恍惚。而处在蒙昧阶段的原始人的解释和设想是：人的生命在空间和时间中根本就没有明确的界限，中国有句古话，即生死犹如一张纸的两面，人虽死，然“影子”犹存于世，这个“影子”便是“灵魂”，“灵魂”

是永生不灭的，这便是原始人的灵魂观，大概处于低级阶段的人类的所有民族都持有此种观念。于是初民便设想为死者的灵魂提供一个继续生活的环境，这也是关于坟墓起源的最好解释。如著名的埃及金字塔便是在这种意念支配下的产物，埃及人对死后的世界尤其深信不疑，认为死后就如同活时一样，只要这个躯壳一直保存完好，就可以一直生活下去。也就是说，他们认为死亡并不中止灵魂和肉体的结合。于是埃及人发明了木乃伊，同时对下面的两件事极端重视：①学习如何用香油来涂尸防腐；②建造坟墓保护木乃伊的安全。只要做到这两点，保护住尸体，灵魂就会在三千年后复活永生于极乐世界。据考古，我国至迟在旧石器晚期已有了墓葬，如约一万八千年前的周口店山顶洞人就把居地分为"上室"和"下室"，上室是活人的住室，下室则是死者的墓地，在这些死者身上和周围则撒赤铁矿粉粒，并随葬一些燧石器、石珠等物。当然对此举学者们各有自己的解释。

然而当古代埃及人一个接一个地建造恢宏而永垂的"皇陵"——金字塔时，中国的葬制尚在"不封不树"的粗陋阶段，并没有地面上的坟台。这一方面可从字源上了解。《说文》曰："葬者，藏也。""墓者，没也。"《礼记·檀弓》曰："古也，墓而不坟。"注解曰："凡墓而无坟，不封不树者谓之墓。"另方面从诸多关于早期帝王是如何处理"葬事"的文献记载中亦可以得到佐证：

——《吕氏春秋》："尧葬于穀林通树之，舜葬于纪市廛不变其肆，禹葬会稽，不变人徙。"

说明至夏朝时，葬制仍很简陋，无坟，更无墓上建筑，亦无殉葬，帝王与平民的葬法无异。

——《汉书·楚元王传附刘向传》:刘向曰:"殷汤无葬处,文(周文王)、武(周武王)、周公葬于毕,秦穆公葬于雍橐泉祈年馆下,樗里子葬于武库,皆无丘垅之处。"

——《政论》:东汉崔寔曰:"古者,墓而不坟,文(周文王)、武(周武王)之兆(指墓地的兆域)与平地齐。"

可见,至周代之时,仍无坟台,葬制仍然简朴。

令人惊奇的却是古代埃及之后的西方文明中,其陵墓的地位很快就被神庙、教堂体系所取代,而中国的情景若何?

> 始皇即位,穿治骊山,及并天下,天下徒送诣七十余万人,穿三泉,下铜而致椁,宫观百官奇器珍怪徒藏满之,令匠作机弩矢,有所穿近者辄射之,以水银为百川江河大海,机相灌输,上具天文,下具地理,以人鱼膏为烛,度之不灭者久之。①

> 汉天子即位一年为陵,天下供赋三分之,一供宗庙,一供宾客,一供山陵。②

从此,中国帝王的陵寝便与其生前的宫殿并行不悖地发展,具有神圣的意味,在中国建筑史中占有独特的地位。同时,除帝王之外的官僚、文人乃至普通百姓也都极端重视这种死后"住所"的建造和选择,并尊称这种"住所"为"阴宅"。

那么,既然至周代,中国人的坟墓仍然十分简陋,其"阴

---

① 见《史记·秦始皇本纪》。

② 见《史记·汉高祖本纪》。

宅”的观念又是起于何时？为何对“阴宅”如此极端重视？这种由简到繁的转变是怎样来的？而且中国人对“阴宅”的重视与古埃及人有何区别？为回答这些问题，我们不妨对中国古代人的生死观及其发展再作一番考察。其实这是一个老题目，也曾不断地被研究。大多数学者多是从思想史或哲学史的角度出发，且多立足于先秦、两汉的儒家经典和诸子百家的著作，一般认为古代中国人的生死观有两大对立的流派：

1. 相信没有死后世界。中国古代的主要哲学流派中的儒家和道家基本都持此观点，其中最著名的是孔子的名言：“不知生，焉知死。”而先秦各家关于这方面的理论在秦汉以后不断增加影响。所以在思想史和哲学史上此种说法占主导地位，且一直被当作先进的一面，如《礼记》、《淮南子》、《说苑》、《新论》、《论衡》等名著中皆明确地否定人死之后有知觉的说法，因此也都认为绝没有所谓的“天堂”、“地狱”、“鬼神”等。

2. 相信死后有鬼神。此派力量较弱，以墨子为代表人物，如《墨子·明鬼篇》中的著名论断多为此派的武器和说理工具。

然而，上述两大流派，皆为著名思想家经过“思想”化之后的书面形式，它们代表的是中国的“士林文化”阶层，可以认为这些思想并不能全面地代表中国古代社会的普通百姓的观念。因此，在讨论中国古代人的生死观时仅以一些著名哲学家或思想家的论断来概括整个社会的观念难免会失之偏颇。笔者以为，似乎更加适宜从民俗学的角度来看待和讨论以上问题。

关于这一问题的民俗学材料十分广泛，主要来源于两个方面：①大量的考古发掘材料；② 一些主要古籍、神话及传说，

如《诗经》、《礼记》、《书经》、《易经》、《禹贡》、《左传》、《楚辞》、《山海经》等。所有这些材料都告诉我们，自旧石器时代产生灵魂观之时起中国的民间就一直盛行死后信仰，只是随着时代变迁，表达形式有所变异和加强而已。如夏时“夏道尊命事鬼敬神”①，并时兴厚葬，考古发掘中的一些二里头夏文化遗址的墓葬中随葬品皆十分丰富，如此这般就是为了人死后灵魂可以继续享用。

殷周时期，鬼神观更盛，不仅盛行人殉、人牲，而且随葬品丰厚且奢侈。此时的死后信仰还表现在天上有帝廷的观念上，认为先公死后，他们的灵魂便会上天，成为上帝的辅佐。随着这种灵魂不灭生命观的盛行，在中国的民间出现了以下几个影响深远的与鬼神有关的概念和民俗：

（1）“魂”与“魄”

这种概念出现于春秋战国之际，最早见于子产的议论。即《左传·昭公七年》（公元前535年）所记子产在回答赵景子“伯有犹能为鬼乎”的疑问时，认为伯有“能为鬼”，并解释说：“能，人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂，用物精多，则魂魄强，是以有精爽。至于神明，匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。况良宵，我先君穆公之胄，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣，郑虽无腆，抑谚曰：蕞尔国，而三世执其政柄，其用物也宏矣，其取精也多矣，其族又在，所凭厚矣，而强死，能为鬼，不亦宜乎？”由此可知，此时灵魂已不仅是王公所特有，且扩及到每一个黎民——匹夫匹妇。屈原《楚辞·招魂》里“魂兮归来，君无上天些。虎豹九关，啄害下人些。……

---

① 见《礼记·表记》。

魂兮归来，君无下此幽都些，土伯九约，其角觺觺些”。则显示出中国南方在战国时魂可以上天入地的习俗。这里的幽都便是地府、冥国。据一些学者考证，幽都也就是古代神话传说中的昆仑山。至秦汉，魂魄观念更进一步深化与明确，如《礼记·礼运》记载：人死之后“体魄则降，知气在上”。此处的气即指的是死者的魂，因此应该“升屋而号，告曰：皋某复”。即呼唤死者之名而招其魂，反映了当时招魂在民间已普遍流行。与此相对应的《郊特牲》还说：“魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阳阴之义。”《祭义》则曰：“气也者，神之盛也，魄也者，鬼之盛也。”已明确地将魂魄、天地、神鬼、气形等概念相对应。至此，中国人的魂魄观念已在民间最后定形，并成为中国民间的普遍而坚定的信仰。认为：魂是一种气，来自天，属阳，故最后也该上升归于天；魄来自地，是有形的东西，即人体，属阴，最后应下葬归于地，因此人死后要入土（表1）。这也就是中国人盛行土葬的最深厚的背景，亦是后来阴宅风水中的“遗体受荫说”的最早源头之一。

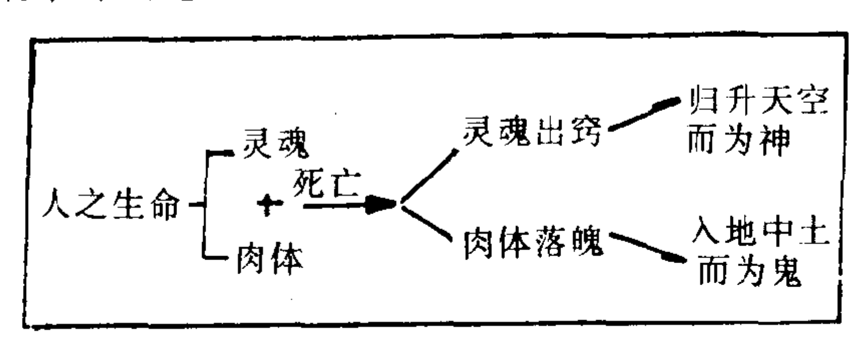


表1　中国民间灵魂观示意

(2) 死后地下世界——黄泉与阎王

最早的文字记载见于《左传·隐公元年》（公元前722年）里引用的郑莊公之语：“不及黄泉，无相见也。”《淮南子·地形训》里则进一步指明：“禹掘昆仑虚以下地，中有增（层）城九重

……旁有九井……是其蔬圃，蔬圃之池，浸浸黄水。黄水三回复其源泉。”此处的黄水也就是黄泉之义。如果说上述的两段记载含有某种神话传说意味的话，则长沙马王堆汉墓帛画可谓生动而真实地再现了这一观念在秦汉时期的发展和普遍信仰。如一号墓帛画通长 205 米，共有上、中、下三部分：上部象征天界，中部象征人世间，下部则象征冥界。其中天界左右分别为月、日，其中日之间有乌鸦。下面又有八轮小太阳。扶桑树中间有蛇身神人，一女子则在中间升腾，据考证，这象征着嫦娥奔月。人世界则画有盘龙护卫着墓的主人，推测为墓主出行图。地界则有一巨人立在两条大鱼之上，双手托着象征大地的平板，巨人周围画有灵龟、鸱鸮等神物和兽类。这种“水府”式的地界，显然是“黄泉”、“九泉”观念的体现。而帛画之上中下三段式，既有空间上天上、人间、地下的意味，又有时间上的前世、现实、来生的含义。地下黄泉正好与来世相对应，即为来世的去所。

除此帛画外，三号墓中还出土了一纪事木牍，上书：“十二年二月乙巳朔戊辰。家丞奮移主贓(藏)郎中，移贓物一编，书到先选(撰)具奏主贓君。”这片木牍文字表示当时不仅有了地下黄泉世界的概念，并且这地下世界与地面人间一样，也具有等级，“主贓君”之下有“主贓郎中”，后者要向前者具奏。这种主贓君大概也是中国人最早的“阎罗王”的概念了。无独有偶，湖北江陵凤凰山——六十八号墓也发掘出类似的竹简，文曰：“十三年五月庚辰，江陵丞敢告地下丞：市阳五夫二燧少言与大奴良等廿八人，……驷马四匹，可令吏以从事。敢告主。”同样表明了当时民间的地下世界具有一最高主宰的信仰。

(3)“魂神归泰山”及“蒿里——地下黄泉”

清代赵翼和顾炎武对这两种民间信仰都有比较详细的考证，兹录如下：

“东岳主发生，乃世间相传多治死者……其实后汉时已有此语。《后汉书·乌桓传》：‘其俗谓人死则神游赤山，如中国人死者魂归泰山也。……’《三国志·管辂传》：谓其弟曰：‘但恐至泰山治鬼，不得治生人。……’《博物志》：‘泰山天帝孙也，主召人魂。东方万物始，故知人生命。’《古乐府》：‘齐度游四方，名系泰山箓。人间乐未央，忽然归东岳。’是泰山治鬼之说，汉魏间已盛行。”①

“尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末。……自哀平之际而谶纬之书出，然后有如《遁甲开山图》所云：‘泰山在左，亢父在右。亢父知生，泰山主死。’《博物志》云：‘泰山一曰天孙，主召人魂魄，知生命之长短者。’《后汉书·乌桓传》谓：‘中国人死者魂魄归泰山。’”②

于是自赵、顾之后的学者多认为这种泰山治鬼说起于汉初。但据何新考察，这种说法是不对的，“殊不知此说实脱胎于昆仑山下有幽都、黄泉和西王母的神话，而考其起源，则可以追溯到古华夏文明的肇始之处”③。但笔者认为有一点赵、顾氏并没有完全说错，就是这种泰山治鬼说法在汉时的普遍流行。“蒿里”则是泰山侧的一座小山，也是一座古墓地。大概随泰山为魂神归里说而来，故蒿里也就成为地下黄泉的“死人里”了。如《汉书·武王子传》载，广陵后王刘胥死前曾作歌曰：“蒿里召兮郭门阅，死不得取代庸身自逝。”颜师古注曰：“蒿

---

① [清]赵翼：《陔余丛考》“泰山治鬼”。

② [清]顾炎顾：《日知录》卷三十。

③ 何新：《诸神的起源》，生活·读书·新知三联书店 1986 年版。

里，死人里。"《汉书·武帝本纪》蒿里作高里，颜师古注："死人之里，谓之高里，或呼下里。"说明"蒿里"为"死人里"在当时已成为普遍的说法。

以上这三种观念便是中国民间"阴宅"得以滋生的深厚的土壤。随着这种"阴宅"与"阳宅"的分野，比"卜宅"稍晚些时，则出现了"卜墓"之说，这种"卜墓"也便是阴宅风水的最早实践。《周礼》曰："王丧七月而葬，将葬先卜墓之茔兆。"《孝经·丧亲》曰："卜其宅兆而安厝之。"其中宅兆即指墓地。《周礼》里则详细记载了各种掌理这种葬事的官职，如小宗伯，除了掌"建国之神位"、"辨庙祧之昭穆"等神职之外，还要"'卜葬兆，甫窆'亦如之"。这里甫，始也；窆，穿圹也。意思是卜葬兆，必先掘地就中封而筮其吉凶可否，甫窆的意思就是说卜葬兆开始穿圹的时候。另外，还有一种称作冢人的官职："冢人，掌公墓之地，辨其兆域而为之图，先王之葬居中，以昭穆为左右，凡诸侯居左右以前，卿大夫士居后，各以其族。凡死于兵者，不入兆域……既有日，请度甫窆，遂为之尸。及窆，以度为丘隧……正墓位，跸墓域，守墓禁，凡祭墓，为尸。凡诸侯及诸臣葬于墓者，授之兆，为之跸，均其禁。"用今天的话解释就是：冢人掌理王者所葬的墓地，辨明坟兆界域，把地形和丘垄的位置图画下来加以保藏，先王的坟墓居中央，以昭穆分为左右，王者子孙若为畿内诸侯的，其坟墓则置于王坟的左右前方。王者子孙中若为卿大夫士的，其坟墓则置于王坟的左右后方，各依本族体系安排坟的位置。但凡因战争而亡的人，不得入葬此坟兆界域之内。凡是有大功的，则葬在王坟的正前方，坟垄的高低大小与种植的树木各依爵位等级作为度数。大丧，决定了日子之后，即报请冢宰量度开始掘穿作为圹穴的土地，葬毕祭墓地时

为尸，到了掘穿圹地时，按照规定的高低大小长短建筑坟茔与隧道，供给下棺的器具。……这里“既有时”据专家推测应该为请度甫窆的日子而非指葬日。[①] “及窆”即是卜宅得吉择定墓地正式开工挖掘的时候。除小宗伯、家人外还有墓大夫此职亦掌管各种葬事，可知当时对葬事已十分重视了。正如本节开头所提，世界各民族都有过死后灵魂观，为何只有中国得以发展出如此强盛的“阴宅”观念，这使人不得不去追溯中国人所特有的祖先崇拜和礼制。可以说后者正是阴宅得以盛行的催化剂。事实上，对所有的中国人来讲，奉祀祖先都是其一生生活的一个必不可少的组成部分。而尊奉祖先既表现在对于在世父母的尽孝，更重要的是对于死去的祖先显孝。因此，尽管孔子本人持着“不知生，焉知死”的无神论观点，客观上由其奠定的“礼”、“孝”、“仁”等儒家思想却对“阴宅”的发展有着推动作用。尤其是孔子答宰我的“三年之丧”的几句话，更是影响重大而深远。更为有趣的是，据说墓上起坟台也是起于孔子，如《礼记·檀弓上》记载孔子在将他父母合葬于防时曰：“吾闻之古也，墓而不坟，今丘也。东南西北之人也，不可以弗识也。于是封之，崇四尺。”孔子之后的荀子又进一步发挥，认为“礼”就是讲究养生和送死的道理，所谓：“礼者，谨于治生死者也。”[②] 还说：“丧礼者，以生饰死者也，大象（像）其生，以送其死。”并主张厚椁，重随葬品，于是高大的坟丘便多起来。

然而，众所周知的是孔子为其父母起坟台的目的，并不像后世人常以为的那种祈求祖先庇护的阴宅风水意念（西方人

---

① 参见林尹：《周礼今注今译》，书目文献出版社 1985 年版。

② 见《荀子·礼记》。

常称作“互惠关系”)。其对“阴宅”的重视仅仅是出于“礼制”需要。如《礼记·檀弓下第四》曰:“葬于北方北首,三代之达礼也,至幽之故也。”这段文字说明了两个问题:①最先的阴宅已考虑到方位;②其方位的目的是为了“礼”。虽然秦代时有关于樗里子的“葬地兴旺”的传说,但《汉书·艺文志》及其他汉代古籍里皆无有关“葬地兴旺”的记载。这点可以从一些文学作品的描写中得以佐证,如罗贯中的《三国演义》描写三国之时的事,其中涉及到孙坚之葬、董卓之葬、曹操之葬、周瑜、刘备之葬,皆未提到与风水互惠说的相关内容,仅只涉及到择吉日厚葬等事件。可是此前有东汉袁安葬父的故事,说的是儒生袁安为父求葬地时路遇三书生,书生指一地说:葬此地当世为上公。袁安从其言,遂葬父于此,后果累世隆兴。从此之后类似的传说故事愈来愈多,说明“葬地兴旺”的观念在东汉时才开始盛行于民间,但尚未为最高统治者承认和应用。因为三国是东汉之末,三国时的首领孙坚、董卓等人的墓皆未涉及风水兴旺内容。

爱米莉·阿亨在《中国乡村的悼亡仪式》一书中认为:“在研究祖先崇拜的核心问题——生者与死者之间的‘互惠’关系时,我们将会发现,祖先崇拜习俗要求生者关心死者,以偿还他们所欠死者的恩情。除此之外,生者还希望通过关心死者进一步给自己带来好处,希望通过祖先的荫庇实现他们所向往的那种美好生活:金银成堆,五谷满仓,子孙满堂。”

然而前述的中国至东汉才开始流行“葬地兴旺”说的事实,却说明爱米莉·阿亨只说对了一半,因为这种“互惠”关系并不是一开始就自觉的,祖先崇拜的核心一开始也并不是“互惠”关系而是“礼”。通过诸多史料的对比,笔者认为上述“互

惠”关系的自觉与东汉末年佛教的传入具有非常紧密的关系。也许可以这么认为：是佛教所主张的轮回因果报应思想与中国民间的各种灵魂不灭的鬼神思想，以及与祖先崇拜相结合而产生出的一套生者与死者之间的“互惠”关系。从而自东汉之后，国人对这种“互惠”关系越来越坚信不移，深深地印入每一个中国人的心灵，以至于西方学者常常误以为“互惠”关系为中国祖先崇拜的核心。也正是这种“互惠”关系，才使得葬地兴旺说法盛行不衰。“葬地兴旺”说正是阴宅风水所追求的最高目标，它还使阴宅风水得以代代相传。

卜宅——一种巫术情感和祈求

相宅——理性的觉醒

青乌、青鸟——上究天文、下察地理的朦胧而浪漫的意念

堪舆——天、地之术

风水——气·天、地、人·建筑的融合艺术

3. 从卜宅到青乌、青鸟、相宅、堪舆、风水、青囊术、地理术……

卜宅之后的风水活动就是相宅了。如果说卜宅尚停留在一种巫术情感和祈求的阶段的话，相宅便开始了理性的探索。最早见于文献的有关相宅的记载是《周书·召诰》：“惟二月既望，越六日乙未。王朝步自周。则至于丰，惟太保，先周公相宅。越若来，三月惟丙午朏。越三日戊申，太保朝至于洛。卜宅。厥既得卜，则经营，越三日庚戌。太保乃以庶殷攻位于洛汭。”描述的是周成王决定建洛邑的故事，成王于二月二十一日（乙

未）早晨，自镐京来到丰后，太保召公在周公之前，先行到洛（今洛阳）勘探了那里的环境，至下个月初三丙午新月初现，又过三天即戊申日时，太保召公又于清晨来到洛，先占卜筑城的具体位置，结果一卜得吉，于是立即开始了测量营建洛邑的工作，且选择在河流隈曲的"汭位"。这一著名故事，清代有人绘出图式，便是著名的太保相宅图（图1）。太保大概也是中国最早的见于正史记载的风水师了。那么，太保究竟何许人也？

《称谓大辞典》里关于太保的解释是：①官名，古代三公之一，位次于太傅。辅弼国君之官。《书经·周官》："立太师、太傅、太保。"西周设置，春秋后废，西汉置，东汉废，以后各代均置，但多为勋戚文武大臣加衔赠官，无实职，又自晋代以后，成为辅导太子之官；②旧时称庙祝、巫者；③宋元间成为对一般武士、仆役等的尊称；④对绿林好汉的尊称。对照上述《周书·召诰》里的太保相宅描述，我们不难得出结论：太保相宅的太保与上述的解释①比较吻合，是周代职位很高的辅佐周成王的一种官职，也说明最早的风水师是一种地位很高的官。但是从②、③、④的解释看太保的性质就有所变化了，而风水里也不再沿用"太保"一词。不过这种性质的变化，却也反映了"风水"在中国人文化人的心目中的地位变化——从一种职位很高且又很神圣的官职，变成一种带有巫术性质的专职人员。

据一些学者考察，江南一带至今仍存在一种称为"太保先生"或"太保书"的人，但他们的活动已与"风水"先生不太相干了。他们"一般都有师承……一般都具有初等文化水平……既非僧、道，也不同于巫师，平时在家，只在人家有祭祀仪式时才应聘前往，主持仪式，讲唱神歌……其主持的民间宗教仪式大致有三种：一为'做社'，系祈求神佛保佑的祭祀仪式；一为'禳



图 1　太保相宅图　　转引自清《书经图说》

解’，系为病人祛祟的巫术行为；一为‘完股’，是丧俗的一种”。[1] 可见虽然现在的太保与风水先生所营业务已完全不同，但仍有许多相似之处，就是皆为有一定文化水平的处于民间之士。其性质非同僧、道；异于巫师，界于巫与人、巫术与理性之间。

让我们再次回顾早期的“相宅”活动，还是从召诰中的那段著名的太保相宅记载看起，可知此时的相宅活动更主要的是亲临现场，进行勘踏考察。从其“攻位于洛汭”看，这种勘踏之后带来的城市布局安排已是十分地合乎现代的科学原理（图 2）。然而最后却仍要通过“卜”对其结果进行占卜，是否吉凶。可见至此仍然是理性与巫术并存。

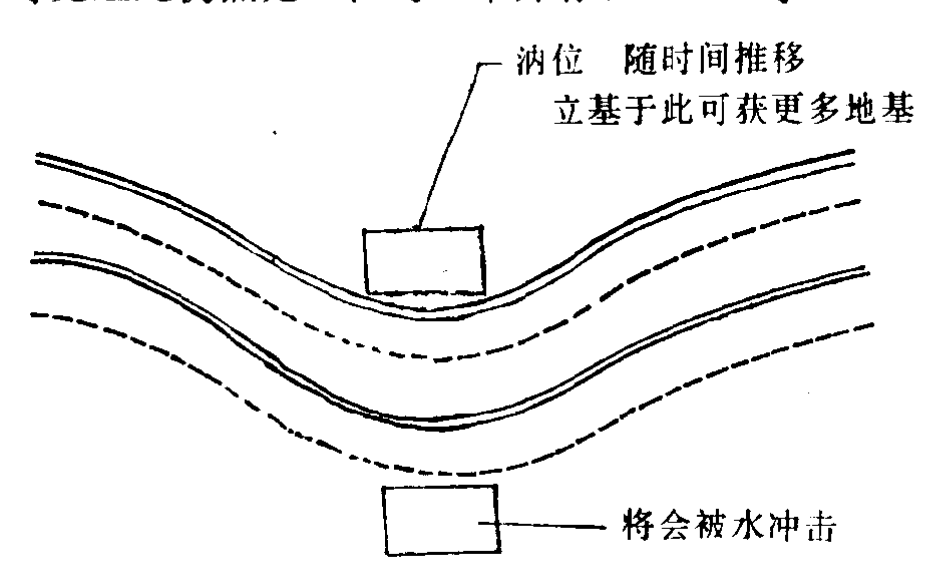


图 2 “攻位于汭”示意

除太保相宅之外，《周礼·夏官司马下》里还记载了一种土方氏，亦掌管相宅之法：“土方氏掌土圭之法以致日景，以土地相宅而建邦国都鄙，以辨土宜土化之法而授任地者，王巡

① 顾希佳、陈宰、张玉观：《太保与做社》，载《中国民间文化》第七集，学林出版社 1992 年版。

守，则树王舍。"其大意是：土方氏掌理土圭的官法，以测日影，量度土地，测定方位，选择可以居住的地方建立邦国都鄙，明了土质所适宜种植和变化土质的官法。授给任土力制贡赋的载师们，王者巡守，在止宿的行宫周围树立木材为藩篱。由此，我们可以清楚地看出土方氏的"相宅"方法已初具"科学"意念了。其中以致日景的"土圭法"用于辨方正位，而"土会法"、"土宜法"则用于辨别各种土地的性质。"土圭法"、"土会法"、"土宜法"也就是早期"相宅"的基础，这些方法的运用亦开了风水中上究天文、下察地理的先河。

相宅实践在周代已十分普遍，有关的记载也十分丰富。其中最著名的要数《诗经·大雅·公刘》里的"相其阴阳"说法："笃公刘，于胥斯原……既顺乃宣……陟则在巘，复降在原，笃公刘，逝彼百泉，瞻彼溥原，乃陟南岗，乃观于京。""笃公刘，既溥既长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉……度其隰原……度其夕阳，豳居允荒。"显然，此时的相宅已经开始了对自然山水、环境的全面巡视考察。并且已经运用了测量土地长短和日影的方法来决定建筑的基址和朝向，而"相其阴阳"的说法，也使后来风水术常被称作阴阳术、阴阳先生。

从大量的有关相宅记载看，相宅已逐渐摆脱了巫术情感，增添了实际内容，即进行实地踏勘考察，注重地质、地形等地理因素，来选择合适的地基。且根据土圭法确定建筑的朝向。这种择基与立向正是后代风水中"形法"与"理法"的萌芽，然而相宅的结果却仍要通过"卜宅"来决定是否"吉"。如盘庚迁都亳邑时，一方面通过对亳邑地质、地形考察，得出结论：亳邑比原来所居的"耿地"优越。"耿地"地质舄卤，不利稼穑，民不能离本，而亳邑地质好，可以依山而居，民则知力稼穑，安心务

本，从而养成良好德性。但另方面，这种踏勘的结果却要通过卜宅来进一步确定其神圣意念，从而可以说服臣民搬迁。

卜宅与相宅活动虽然十分遥远，我们却仍可以根据文献记载来确定其内容与目标。但风水还有一种名称曰“青乌术”。此称谓出自《轩辕本纪》：“黄帝始划野分州，有青乌子善相地理，帝问之以制经。”可见青乌的传说可追溯至远古的黄帝时代。青乌子其人的活动也一直在传说的帷幕中，如传说其作《葬经》。笔者认为关于青乌子是否真的存在，青乌子是否真的作有《葬经》的考证已无多大意义。但顺着与青乌子传说同时代的其他神话传说却可以让我们进一步感受到早期风水的实质和目标。

我们考察古代神话，虽不见有关青乌及青乌子的说法，却有大量的关于青鸟的故事。如《山海经》中青鸟为西王母的使臣。又如汉班固《汉武故事》：“七月七日，上于承华殿斋，日正中，忽见有青鸟从西方来集殿前。上问东方朔，朔对曰：‘西王母暮必降尊象，上宜洒扫以侍之。’”故后代人常将青鸟比作传送信息的使者。著名的有唐代李商隐的《无题》诗：“蓬山此去无多路，青鸟殷勤为探看。”其实青鸟除去作为使者之外，尚有另一层意思。如《左传·昭公十七年》的记载中所言的“少昊之国”，以“百鸟名百官”。其中“青鸟氏，司启也”。也就是说，“青鸟氏”为一种计时的天文历法之官，属于上究天文的一种官。

而风水里有时也将青乌写作青鸟，一些学者认为青鸟系青乌的笔误，或认为古代乌与鸟同义，从而得出青乌与青鸟同义的结论。但问题也许并不如此简单。据何新《诸神的起源》一书中对太阳神崇拜传说的考察，笔者曾在拙著《风水探源》一书中推测青乌与青鸟为中国古代的太阳神崇拜传说的二个

体系，即一谓太阳本身就是鸟；一谓日中有乌(黑乌、金乌或三足乌)，因此青乌或青鸟的称谓皆是源于太阳神崇拜而来的两类传说。“青乌子”是掌管地理的一种官；“青鸟子”则是掌管计时历法的一种官。地域、天候正是当时中国人所关心的两大主题。

这两大方面，此后在《周易·系辞》里便演绎成了二句名言：“仰观天文”与“俯察地理”。也成为中国传统建筑所追求的两大目标。此是后话。

从上述的关于卜宅、相宅、青乌、青鸟的称谓描述看，它们都是风水的萌芽初期，而这几者之间的共同之处也正反映了萌芽期风水的基本特征：

① 早期掌握风水技术的人，是一种兼具巫术与神性为一身的一种地位较高的官，如太保，如土方氏，如青乌子，如青鸟子。

② 早期风水带有明显的巫术特征，其活动大多离不开占卜，且以“吉”、“凶”为准则。

③ 开始滋生科学的萌芽，并且以考察地形、地质与天候为两大主干，即善相地理与辨方正位计时历法。

随之而来的称谓便是堪舆了，此时已是汉代。

堪舆的记载，最早见于《史记·日者列传》：“孝武帝时，聚会占家问之，某日可取妇乎？五行家曰可，堪舆家曰不可，建除家曰不吉……”可知此时的堪舆家是当时十分庞杂的诸多占家流派之一。但是为何称作堪舆？何谓“堪舆”？让我们先从文字的意思入手：

《辞海》里对堪的解释是：①地突也，见《说文》，按谓土之突起者；②胜也，任也；③同龛，盛也；④姓也。对舆的解释是：

①车舆也；②肩舆也，俗称轿子；③抗举也；④众也；⑤贱官也。这里除堪有地突意之外，其余的意思似乎与天道、地道等均无干。但是结合舆地、坤舆，我们可以发现舆的深一层含义。如《史记·三王世家》曰："御史奏舆地图。"索隐："天地有覆载之德，故谓天为盖，谓地为舆。"说明舆与地同意。《易·说卦》则云："坤为大舆。"而坤在八卦中含义指地，以地能载万物，故舆为地的意思。

我们再看关于堪舆合称的一些文献记载：

《论衡·讥日》曰："忌日之法，盖丙与子卯之类也，殆有所讳，未必有凶祸也，堪舆历历上诸神非一，圣人不言，诸子不传，殆无其实，天道难知。"说明堪舆是与天有关的神。——《周礼·春官·保章氏》保章氏："掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶，以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以观妖祥，以十有二岁之相，观天下之妖祥，以五云之物，辨吉凶水旱降丰荒之祲象，以十有二风，察天地之和命……"这里的分星指的是与封国之地相配当的星。郑玄注云："州中诸国中之封城，于星亦有分焉，其书亡矣，堪舆虽有郡国所入度，非古数也，今其存可言者，十二次之分也，星纪，吴越也；玄枵，齐也；娵訾，卫也；降娄，鲁也；大梁，赵也；实沈，晋也；鹑首，秦也；鹑火，周也；鹑尾，楚也；寿星，郑也；大火，宋也；析木，燕也。"

《淮南子·天文训》曰："北斗之神有雌雄，十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德，太阴所居，辰为厌日，厌日不可以举百事，堪舆徐行雄以音知雌，故为奇辰。"大致含意是：北斗神分为雌雄两类，在阴历十一月（冬至）晚八时许，它的斗柄尖指向正北的子方位。此

后，雌雄分开转动，每月分别指向十二支中的其中一支，雄由左转，雌由右转，于是，在半年后的阴历五月，雌雄相合于南方的午方位，在这里图谋杀气，到了十一月的子月，再合于北，图谋生气，而太阴所指的时辰即为厌日，此时不能举行各种事务。

这些记载证明：堪舆是与北斗有关的神名，因为分别指向十二个月，故其数十有二，且与地面的十二区域相对应。许慎在注《淮南子·天文训》时，认为："堪，天道也，舆，地道也。"由此可知堪舆术的内容和宗旨：通过对天道和地道的观察和阐释来推断人事的吉凶。那么堪舆术的具体内容有哪些呢？

《汉书·艺文志》里五行类书目中载有《堪舆金匮》，然而该书早亡佚，不过我们仍可从其他途径获取一点有关堪舆术的信息。笔者认为：六壬术为《堪舆金匮》的主要内容之一。

据东汉赵晔《吴越春秋》记载：六壬占的上文有"金匮八"字样，对照六壬盘之天盘的北斗星辰与上述关于堪舆的记载，可知其间的密切关系。另外在六壬术的测算中，亦有十二神的术语，分别为贵人、腾蛇、朱雀、六合、勾陈、青龙、天空、白虎、太常、玄武、太阴和天后。并根据这十二神所处位置的不同分别来判断事物吉凶的各种情况。其中太阴恰好与《淮南子·天文训》中的堪舆神之一"太阴"相同。

因此，从六壬术的原理可以推测当时堪舆术的情况：

《四库全书总目提要》关于"六壬大全十二卷"条目内解释了六壬的名称："而六壬其传尤古，……大抵数根于五行，而五行始于水，举阴以起阳，故称壬焉，举成以该生，故用六焉。"用今天的话解释，就是在阴阳五行学说中，水为五地之首，在十天干中，壬癸二干皆属水，其中壬为阳水，癸为阴水，依据"含

阴取阳"原则，故称之为"壬"，而河图中有"天一生水，地六成之"之说，故以"六"来命名。当然在解释六壬名称时，另有一种说法就是因为六十甲子中含有壬的干支共有六个即壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌，故称为"六壬"。不论解释如何，六壬的基本法则则源于《周易》，其中对应六十四卦有六十四课，课体一定而课式却有二千九百八十五万九千八百四十种。六壬术的具体作法则根据用事时的年、月、日、时的天干、地支，运用六壬盘，按照阴阳五行变化规律，定四课，取三传，起贵人，然后占断日常生活中的吉凶祸福。在此值得我们注意的有以下二点：

① 六壬术名称中"壬"与水的关系；

② 六壬术方法中的"四课"；

对后来的风水有着某种千丝万缕的影响，如风水名称中的"水"，以及风水中的一个大的流派"课法"。

六壬盘的发现则进一步证实六壬术与风水罗盘的渊源关系。目前已发现数个六壬盘，一般说盘由上、下两盘同轴重叠，上盘为圆形称作天盘，下盘为方形称作地盘(图 3)。这种天盘地盘及其形状的方圆正好与中国古代的一种宇宙观相合——天圆地方。天盘面的正中为北斗星辰，周缘则有二圈篆文，内圈是正月至十二月的月将，以数字表示，外圈则是二十八宿。地盘四周为三圈篆文：内为八干四维，中圈为十二支，外圈仍为二十八宿。耐人寻味的是天盘与地盘上的二十八宿的顺序互错，这与风水罗盘中正针、缝针的二十四向互错的做法十分相似，另外其八干四维、二十八宿等一圈圈的表达方式亦与罗盘类同，且这些也是罗盘的主要框架。显然六壬盘对罗盘的创立有着直接的启示作用。

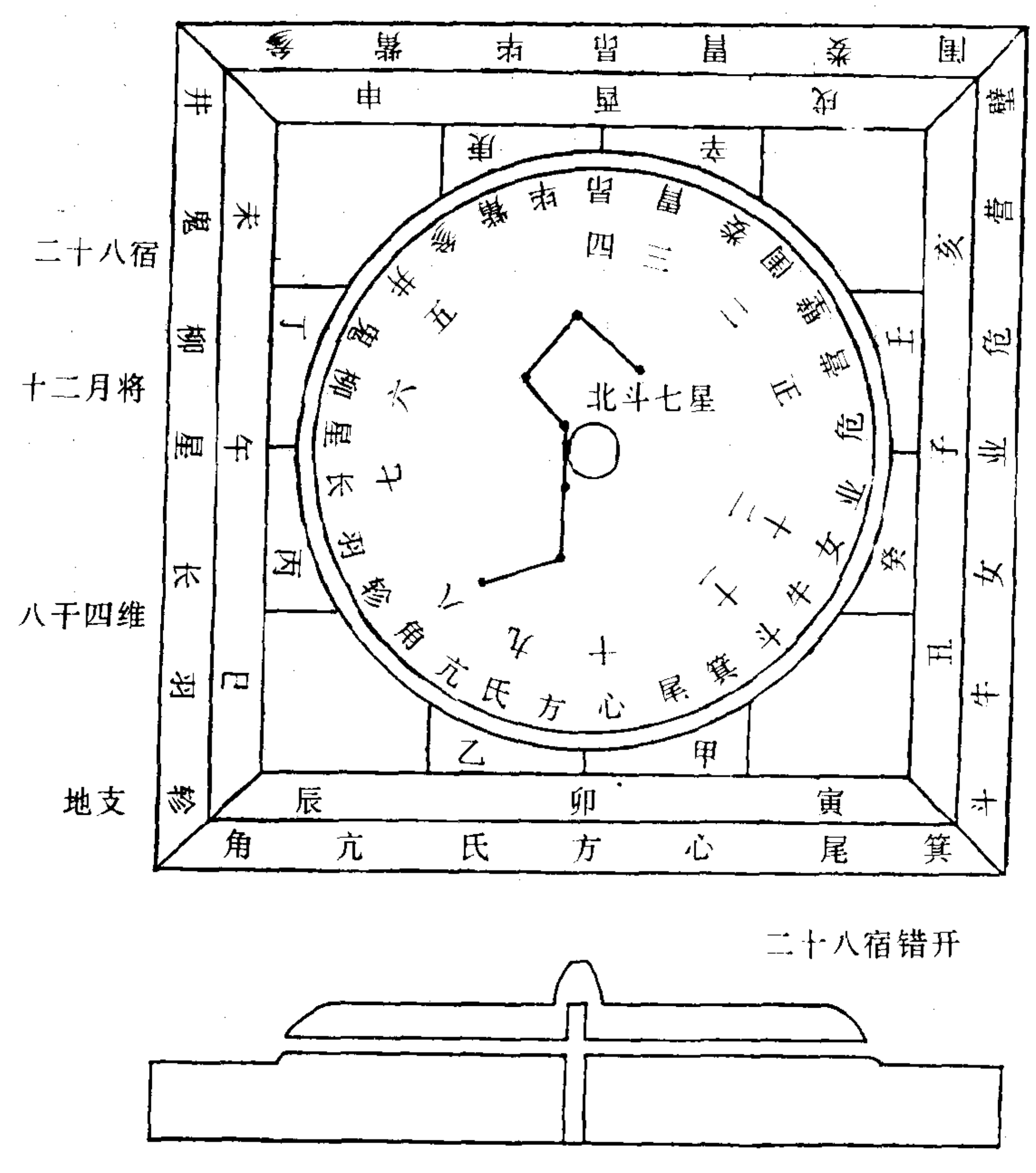


图 3 汉代栻(六壬式盘)示意图

此处须解释的是十二月将，意思指每一月当中日宿太阳在十二宫中所处的位置。在测算中根据本月日宿太阳所在的天盘之宫加临地盘中的地支所在之宫推断吉凶。如《大六壬心印赋》注云："月将即日宿太阳也。正月雨水后日躔娵訾之次，入亥宫，乃登明将也，二月春分后日躔降娄之次，入戌宫，乃河魁将也；三月谷雨后日躔大梁之次，入酉宫，乃以魁将也；四月

小满后日躔实沈之次，入申宫，乃传送将也；五月夏至后日躔鹑首之次，入未宫，乃小吉将也；六月大暑后日躔鹑火之次，入午宫，乃胜光将也；七月处暑后日躔鹑尾之次，入巳宫，乃太乙将也；八月秋风后日躔寿星之次，入辰宫，乃天罡将也；九月霜降后日躔大之次，入卯宫，乃灭冲将也；十月小雪后日析木之次，入寅宫，乃功曹将也；十一月冬至后日躔星纪之次，入丑宫，乃大吉将也；十二月大寒后日躔玄枵之次，入子宫，乃神后将也……假令正月雨水后日躔娵訾，乃亥将登明也，如午时则用亥加午、子加未顺行十二辰是也，余仿此。"[①] 常有人将十二月将与十二神相混淆，其实《唐六典》卷十四已指出十二月将与十二神为两码事。十二神也是六壬术里的重要概念，前已述及，六壬术中常根据它们所处位置的不同分别判断事物吉凶。如贵人，为己丑之土，主管发布征战命令，有统驭十二神之用。在六壬术中则专指钱财、喜庆、诏命之事；腾蛇，为凶神，主要指火灾、惊恐、忧疑、怪异之事；朱雀，为丙午火神，代表文书、词讼、章奏及口舌之事；六合，为乙卯木神，代表和合、成就、宴会和婚姻之事；勾陈，戊辰土神，代表征伐、战斗、词讼、争论田土之事；青龙，甲寅木神，代表财帛、米谷、喜庆之事；天空，戊戌土神，代表诈伪不实之事；白虎，庚申金神，代表道路、血光、官灾、疾病、死亡等非常凶险之事；太常，己未土神，代表筵会、酒食、衣冠、物帛等喜庆之事；玄武，癸亥水神，代表贼盗、阴私、遗亡、兵戈抢劫之事；太阴，辛酉金神，代表蔽匿、阴私、奸邪、淫乱、暧昧不明之事；天后，壬子水神，代表阴私、暧昧之事。可见六壬术的推测范围几乎囊括了芸芸众生的一切活动。

① 转引自张其成主编《易学大辞典》，华夏出版社 1992 年版。

我们已知六壬中的十二神正与堪舆十二神一致，由此也可以想见堪舆术所包含的内容。

《唐六典》卷十四关于六壬式的描述，还对其推测的范围作了总结："其用式之法……吉凶悔咎，其数有九，决万民之犹豫，一曰嫁娶；二曰生产；三曰历法；四曰屋宇，五曰禄命；六曰拜官；七曰祠祭；八曰发病；九曰殡葬。"堪舆术的范围也由此了然。

有意味的是六壬盘最初只用于预卜"时辰"的吉凶，但随后逐渐开始用于判断方位的吉凶。这种变化与堪舆衍变正相吻合，而随着时代的变迁，堪舆术的范围也逐渐缩小到屋宇和殡葬两个方面。

汉代时，还有一种称作"形法"的东西，也属于风水。这一称谓见于《汉书·艺文志》。其中载有《宫宅地形》二十卷。但形法蕴含众多内容，如相地、相形、相人、相畜等等。内涵丰富，包罗万象大概也是早期术数。当然也包括风水的特征之一。这里其实只有相地、相形属于风水一类的内容。

再往后的名称便是"风水"——这一最著名最通俗的称谓了。其时已是晋代。

据说"风水"这一名词最早出现于托名郭璞的《葬书》："葬者，乘生气也。气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。"显然此处涉及了三个要素：风、水、气。

郭璞是著名的术数家，关于郭璞其人与《葬书》我们将在第三章详细讨论。这里只讨论风水这一名词。笔者认为将风、水与气相联系，并创立这一著名定义实在是意味无穷。风与水二者确实妙不可言，早在《周易·说卦》里就已有著名的论断："挠万物者，莫疾乎风，……润万物者，莫润乎水。"而实际上风

与水的连用也早见之于周易六十四卦中的“涣”卦，所谓“风行水上”(☴坎下巽上)，对这种“风水涣”卦，一位日本学者的解释是：

“风水涣”的“涣”，是“散”、“离”之意。此卦具有水上有风，即风在水上远远散去之象。同时，此卦还有重新聚集起散去之物的象意。其中内含着王者诣其祖庙祭祀祖灵、结集祖先魂魄的象意。

或是由于风为木气，故又可把水上的风解释为木制的舟船，这样，此卦又具有乘舟出游大河大海的意义了。

由于以上的象意，此卦可以认为是人们要建功立德，消弭祸难的卦象，可以认为是表示吉祥的卦象。①

这种趋吉避凶，消灾解祸的意念也正是风水所孜孜追求的最高目标。

再细细联想风与水的出处，似乎风是从天而行，空气之流动曰风，而水则顺地势而走，乃地脉也。因此从某种意义上说，对风与水的考察乃是对天、地之考察。而将风水引入建筑，风与水本身又是自然界十分重要的基本元素。至此，风、水、气与建筑紧紧结合，最终达到建筑之中人的福、吉、贵、昌盛。

让人深思的是，在中国，风水成为一种建屋与墓葬的术数，而在日本对风和水的信仰却表现为另一种形式——两大著名的祭祀活动，“依扎依贺哦”与“那基开”。②

而风水中的那种对天、地之考察也是从卜宅、相宅就开始的一贯传统。

因为风水的名词传说始于郭璞，而传说郭璞又是从师于

①② 参见[日]吉野裕子著:《易经与祭祀》，辽宁教育出版社1990年版。

一个背青囊的老者，故风水又常被称作青囊术。

又大概因为建屋和墓葬都立于地之上，与地具有更亲密的关系，对山川地形的踏勘也占了风水的一大部分，因此“地形家”、“地理家”、“地师”等亦成为风水先生的代名词。

如宋代赵彦卫《云麓漫钞》卷四：“地理家不知起于何时，自黄帝令大挠甲子以干支相配而分五行，今地理家则有大五行之说，如壬属水，地理家曰属火之类。”说明地理家的名称至迟在宋时已出现。

不过鲁迅先生在《中国小说史略》第二十五篇里也提到地形家，其出处在《蟫史》，可见地形家的说法更为古老：

> 《蟫史》首即言闽人桑蠋生海行，舟败堕水，流至甲子石之外澳，为捕鱼人所救，引以见甘鼎。鼎官指挥，方奉檄筑城防寇，求地形家，见生大喜。

不管怎样，这种地形家、地理家、地理先生、地师等称谓多见于宋代之后的笔记野史之中。如明谢肇淛《五杂俎》、李贽《初潭集》、凌蒙初《初刻拍案惊奇》，清薛福成《庸盦笔记》等书中就多次提到地理家等术士。所以当今民间对风水的称谓除了风水之外，最普遍的称呼也就是地形、地形家、地理家、地家等。而卜宅、青乌、青鸟、青囊、堪舆等名词已不多用了。这种称谓的变迁也间接地反映了风水理论及其地位的发展和变化。

第二章　风水之根

风水有广阔的巫术土壤

风水亦扎根于科学的智慧之上

1. 巫术与科学杂混之根——从占卜……到天文、历法、地理

通过第一章的叙述，我们可以看出，风水起源于古老的占卜术，与术数共存。随着历史的演进，风水逐渐从术数中脱胎而出成为一支独立的学说。与此同时，以占卜术为源头和核心的术数亦代有发展和分化，与风水相辅相成，如秦汉之前有龟蓍卜及各种占卜法、相术、占梦、占星、《易卦》等。秦汉之后，随着五行术的出现和干支纪年法的运用，又出现了九宫、建除、丛辰、六壬、太乙、风角、奇门遁甲、天人、气运图谶等，可谓奇术迭出。所有这些都成为风水广阔的生存背景和理论根基。一些术数的代表人物或在风水里倍受尊奉或者干脆也就是风水术士，如管辂、郭璞、袁天纲、李淳风、僧一行等人。而一些术数的方法及理论也或多或少地对风水理论产生影响和渗透。因此有必要对这些术数作一简单叙述，以加深对风水理论来龙

去脉的认识。

最古老的龟蓍卜之后则出现了蠡卜、虎卜、鸡卜、鸟卜、樗蒲卜、十二棋卜、竹卜、牛蹄卜、瓦卜、羊骨卜、钱卜、掷筊卜等多种卜筮方法。虽然难以看出它们的方法及实践与风水有什么明显的传承关系，但是发明这些方法的传说人物皆被后世风水先生视为风水的传说始祖，如蠡卜的创始人苏秦的老师鬼谷子、樗蒲卜的创始人老子、十二棋卜的创始人黄石公及其传人东方朔、钱卜的创始人京房等，皆为风水中的传说人物。而这些占卜方法的实质——通过破译既定的信息符号同人事的对应关系来预测人事的吉凶，也正是风水永远所无法摆脱的特性之一。

· 相术与命学

相术是通过对人的形、声、气等的观察分析来预言人命运吉凶的一种术数，据记载，该术始于春秋战国时代。相传，春秋末年就有著名的大相术家姑布子卿，其相术之法既注重局部，更重"神"韵，传说他曾对孔子之貌进行观测，认为孔子之相从面部的细节看，具有帝王之形，所谓得尧之颡、舜之目、禹之颈、皋陶之喙，然而从背后观其形态却高肩弱脊羸乎若丧家之犬。这种重"神"的说法，对风水中的形法颇具意义。《史记》中亦有大量的相术记载，如《淮阴侯列传》便记有齐人蒯通，知天下权在韩信，欲为奇策而感动之，便派相士劝说韩信："仆尝受相人之术。"韩信便请他为自己观相，对曰："贵贱在于骨法，忧喜在于容色，成败在于决断，以此参之，可不失一。"并且认为韩信的面相是："相君之面，不过封侯，又危不安，相君之背，贵乃不可言。"显然这位相士与姑布子卿如出一辙。《汉书·艺文志》里将相术称作"相人"，与相地、相形、相畜等合称作形法

类，相地、相形可说是风水的内容，足见相人术与早期风水的“亲缘”和同类关系。

与风水一样，相术之理论也始于汉而成于魏晋六朝之际，鼎盛于宋。六朝时出现了许多著作如《相人法》、《相经》等。至宋代出现重要的相术著作《麻衣相法》，该书又被人称为相术理论的代表和权威性著作，书通过对人的形体、面貌、声音、骨骼等外在特征进行观察评判来预测人命运的吉凶、祸福、贵贱、寿夭、穷达、休咎等等。全书凡四卷，卷一为总论，画出人体的具体图例，确定人体各部位的对应关系；卷二为相面，将人的面部分作头、额、眉、目、鼻、口、唇、人中、舌、齿、耳若干部分，具体阐述每一部分与人的命运的关系；卷三，对人体各部分在相术中的作用进行分析；卷四，论气色与人的命运的关系等。这些理论和方法与风水中形法将地形与人的命运相联系的方法颇为一致，只不过面相术的对象是人体及其各个部位，而风水中形法的对象是“地形、地貌、地质”及其各个部位的关系。更为其妙的是相术中还有一种称作飞禽走兽相法的相面方法，将人的面部相貌与飞禽走兽相附会对应，列出几十种不同类型，如飞禽类有凤形、鹤形、鹰形、燕形、鸽形、鹅形、孔雀形、鸳鸯形、鹊形、鸡形、鸭形等；走兽类则有龙形、虎形、狮形、象形、龟形、蛇形、猴形、马形、羊形、熊形、狗形、狐形、蟹形等，并据此对人的命运加以附会、概括。此种做法恰与风水中将地形比拟作各种飞禽走兽的形法中的“喝形”十分一致。这些做法与上古的动物神祇崇拜不无关系。

与面相术相应的还有“命学”，又称作“四柱命学”、“子平命学”、“子平术”、“八字”、“生辰八字”等。具体方法即用天干、地支相配标出一个人出生的年、月、日、时四项，分别称为年、

柱、月柱、日柱和时柱，故得名"四柱命学"。每一柱由一个天干和一个地支组成，据此来分析人的命运吉凶。"命学"的方法与理论与风水十分密切，风水中的一个重要流派"课学"或"日学"，就常常运用"命学"的方法来判断住屋主人与建筑的施工时间、方位等要素之间的关系，而"命学"中的一个重要术语"流年"就被风水所借用。流年指一年的运道，算命之年便称作流年，可以根据人出生日辰的天干与流年天干的五行关系来判断当年的吉凶。风水之中的流年，即指建屋或营墓的那一年，同样根据住屋主人出生日的天干与流年天干加上住屋或坟墓的坐向位序等五行关系来判断该主人住该屋或营该墓是否吉凶。

三式：太乙、奇门与六壬

传说太乙九宫、奇门遁甲、六壬神课三种占卜术极端灵验，因此自古便有"三式合一乃为神"之说，又被称作中国的三大秘术，并被广泛地运用于择日和占卜人事的吉凶休咎。其择日的方法则常常被风水所借用，来决定何时建阴阳宅，何时迁徙等。

太乙九宫：又称作太乙数，简称太乙，为三式之首。太乙即太一，北极神也。古人认为天上的星宿皆为神祇，且与地面相对应，北极神为诸多星神之主，统治一切，故又被称作"中宫大帝"、"天皇大帝"或"昊天上帝"。而太乙作为术数，其法主要源于易理，将太乙神与九宫联系起来，如《易纬·乾凿度》认为："一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九息也，阴变八之六消也，合于十五，故太一取其数以行九宫。"九宫实际上是古代的一种算法，即取一至九共九个数组成方阵（图4)。可以从中看出九宫与"洛书"颇相符合，知道其起源亦十分古老。后人因

为“太一取其数以行九宫”，故称太乙术为太乙数或太乙九宫。太乙九宫对风水的影响有两方面：

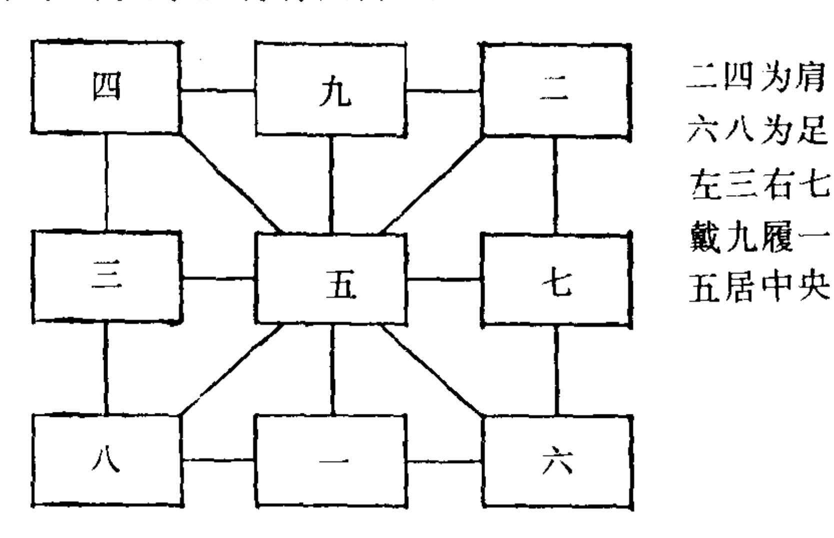


图4　九宫图示意

一方面，九宫图本身成为风水的理论基础。如堪舆家将九宫与九色相配，成为“一白、二黑、三碧、四绿、五黄、六白、七赤、八白、九紫”。九色又称作九星，于是风水中认为九星中属于紫白星的为吉，余皆凶。并以此制成九星图（图5），根据“流年”的变化来判断吉凶。同时风水中还将八卦与九宫相配，创立所谓八宅格局，这便是明清盛行的《八宅周书》或《八宅明镜》的阳宅风水理论的基础。

另方面，太乙九宫术的一些细节上的手法也对风水不无启示。太乙术的方法大致如下①：采用五元六纪，三百六十年一大周期，七十二年一小周期作为推算依据，太乙每宫居三年，不入中五宫，二十四年转一周，七十二年游三周。但太乙与遁甲方法不同，遁甲采用后天方位数，乾卦为六宫，巽卦为四宫，而太乙则将宫位按逆时针旋转45°，从而变为乾卦为一

① 参见张其成主编《易学大辞典》，华夏出版社1992年版。

四 绿	九 紫	二 黑
三 碧	五 黄	七 赤
八 白	一 白	六 白

图5　紫白九星图示意

宫，巽卦为九宫（图6）。太乙有阴阳遁局。年、月、日采用阳遁局；时则采用阴遁局，冬至后用阳遁局，夏至后用阴遁局。阳遁第一局太乙始于一宫；阴遁局之太乙与之相对，第一局始于九宫。岁太乙从上元甲子为起始，主公元零年，积岁有10153977（据《太乙淘金歌》记载）和10153917（据《太乙金镜式》记载）

巽 九	离 二	坤 七
震 四	五	兑 六
艮 三	坎 八	乾 一

图6　太一方位转换关系示意图

两种说法。太乙以一为太极因而生主、客二目，二目又生主客大小将与计神共八将，实际仿自太极分阴阳两仪，两仪生四象，四象生八卦原理。再以太乙八将所临十六神方位之相互关系而定掩、迫、囚、击、关、格之格局，从而占内外祸福；又临四神之分野占水旱疾疫，再推三基五福大小游二限，从而预测社会治乱，演算易卦又可推出某年之年卦、月卦；另据太乙与五运六气的关系预测天时变化与疾疫，风水中的课法便常借用这些手法。

此外，太乙九宫还将各宫与地面九州对应：一宫乾天门对冀州；二宫离火门对荆州；三宫艮鬼门对青州；四宫震日门对徐州；六宫兑月门对雍州；七宫坤人门对益州；八宫水门对兖州；九宫巽风门对扬州。一宫为绝阳，九宫为绝阴，二宫、八宫为易气，四宫、六宫为绝气，三宫、七宫为和，这种天门、火门、鬼门、日门、月门、人门、水门、风门等与风水中的天门、人门、鬼门的提法颇有关系。而在太乙术中为了与九宫之数相符，又特在北斗七星之上增加了两颗对应坤、坎阴宫之数的星为第八、第九二星。于是九宫与八卦、阴阳五行等发生联系，八卦对八宫，中央的则为中宫，八卦配五行，再与天干相应对八方，则有震东甲乙木，离南丙丁火，兑西庚辛金，坎北壬癸水，中央戊己土等，此种与易理、五行、八卦相关联的作法是中国一切术数的共同点，也是风水的常用手法。

当然，太乙九宫术除用于选择吉日良辰等事外，最著名的应用还是在古代战争中常常出现的"九宫八卦阵"。这里就不再赘述了。

奇门：又称作遁甲，奇门遁，全称奇门遁甲。其法以天干中乙、丙、丁为三奇，又以休、生、伤、杜、景、死、惊、开为八门，故

而得名"奇门"，十天干中以"甲"为至尊，又因《后汉书·方术传》序中注云："推六甲之阴而隐遁"故名"遁甲"。意为顺应阴阳之变化规律而隐避人目、趋吉避凶之术。不过据宋赵彦卫《云麓漫钞》考证："遁甲"应作"循甲"。所谓"世传遁甲书，甲既不可隐何取名为遁，及读汉郎中郑固碑有云'逡遁退让'，遁即循字，盖古字少借用，非独此一碑也，则知遁甲尝云循甲，言以六甲循环，推数也"。一般说，奇门遁甲一术用于推占天、地、人事的吉凶，并多用于战争之中，似乎与风水的应用范围不太密切，但考察该术的渊源与规则，则其与风水的亲密关系便显而易见。

首先，从其渊源的传说看，关于"遁甲"之起源有两种传说，一说传自黄帝、风后及九天玄女，所谓"大挠造甲子，风后复演为遁甲"，著术于夏禹，盛行于南北朝。一说起源于《易纬·乾凿度》太乙行九宫法，与洛书、八卦关系密切，且以"甲"统领"三奇"、"六仪"(即戊、己、庚、辛、壬、癸)及八门的变化，配合九宫，而甲独占一宫，六甲则隐藏于六仪之中。"六甲"、"六仪"互相推演。这两种说法所涉及的传说人物和理论皆与风水起源的传说相一致。如风水传说也常常托名黄帝或九天玄女，其理论也以易为主干。

再从遁甲术的方法看：其推算方法采取造式三重法(图7)，上层象天，名"天盘"用来排列九星即天蓬、天任、天冲、天辅、天英、天内、天禽、天柱和天心；中层象人，名"人盘"，用于排列八门，即休门、生门、伤门、杜门、景门、死门、惊门、开门；下层象地，名"地盘"，用于排布九宫八封，即坎一，坤二，震三，巽四，中五，乾六，兑七，离九。随冬夏二至立阴阳二遁，一顺一逆以布"三奇"、"六仪"。观察其所临之处来推占吉凶。这里天

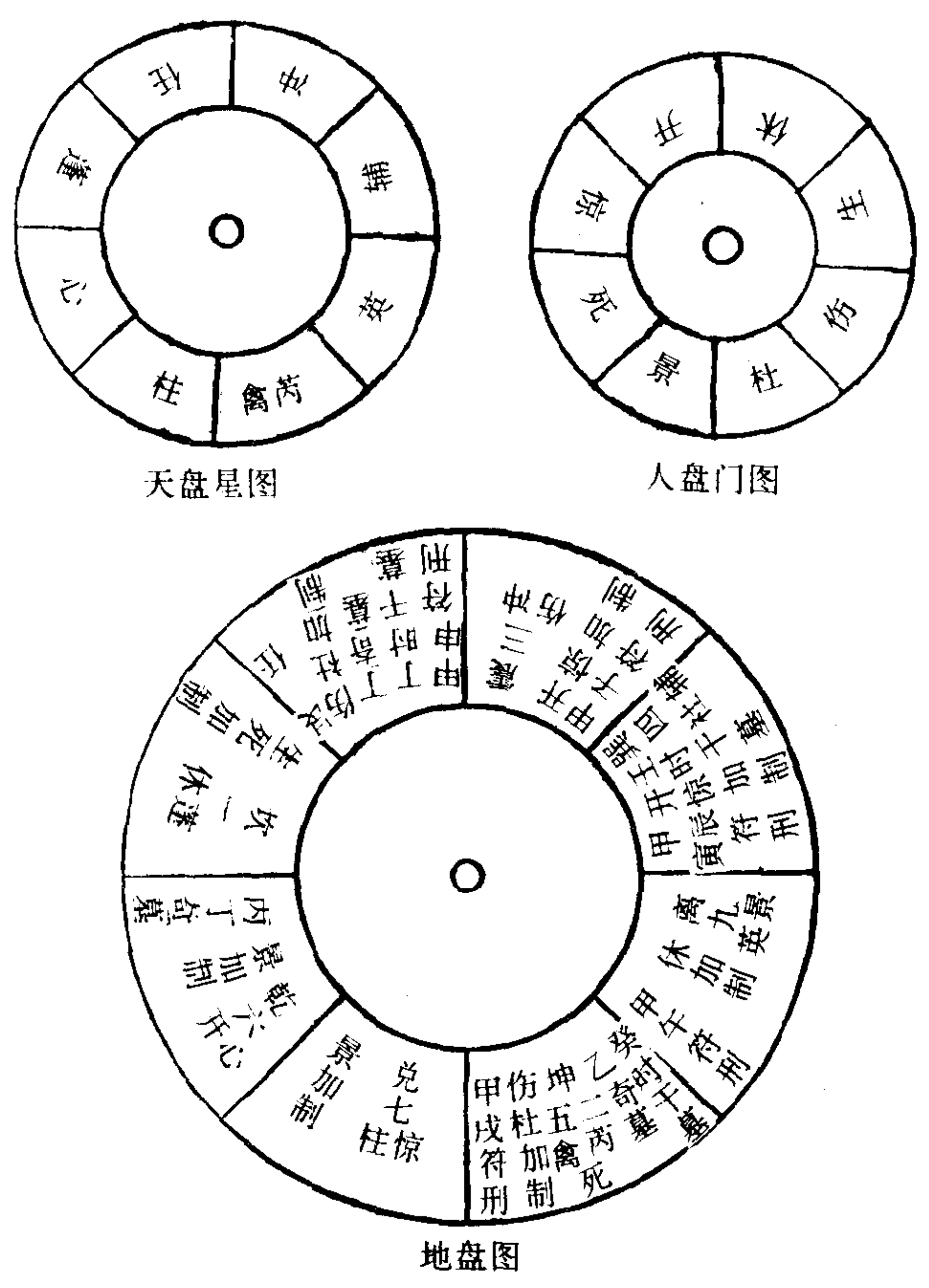
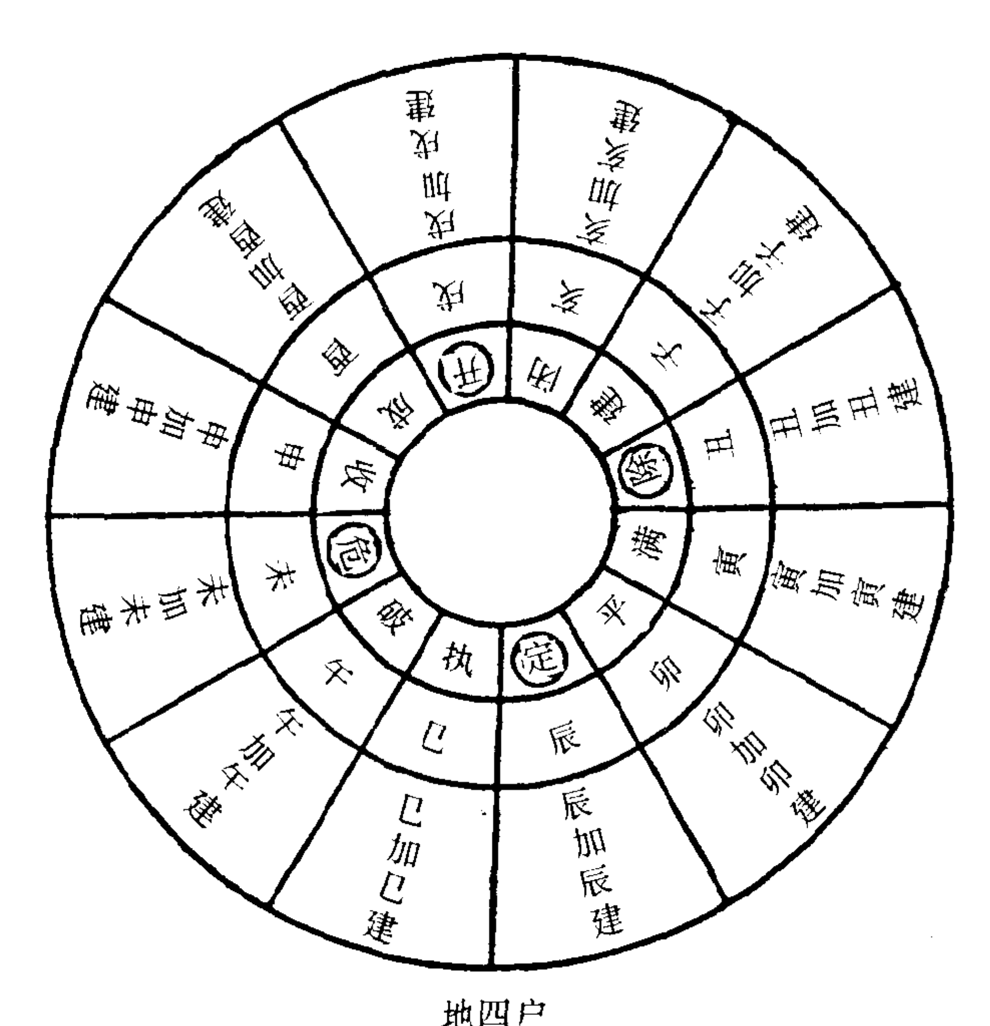


图 7 遁甲造式三重盘图 转引自《易学大词典》

盘、地盘、人盘之设与风水罗盘中的天盘、地盘、正针、人针、缝针之设十分相似。比较图 7 与罗盘图则更见其关系之密切。而遁甲术中的许多术语，如九星、天三门、地四户等皆用于风水。不过含义有所变化而已，如在遁甲术中“天三门”指用“月将”

加本时而定出的从魁、小吉、太冲这三个位置，用以判断吉凶祸福，“地四户”指用月建加本时的地支而定出的除、危、定、开位置用以判断吉凶祸福（图 8）[1]。而风水中却以“天门”、“地户”用来表示“水口”的位置。

六壬：关于六壬术与堪舆术的亲密关系，本书的第一章已作过较为详尽的分析。与奇门遁甲的传说一样，六壬术起源的传说亦上推至黄帝、九天玄女等人，其理论也皆与八卦、五行



地四户

年月日时同加寻地四户

图 8 循甲“地四户”示意图 转引自《易学大辞典》

① 参见张其成主编《易学大辞典》。

相关，如清俞正燮在《癸巳类稿》卷十中的“六壬古式考”条目中考证曰：“六壬之起，《道藏》谓之黄帝，名六壬者，神机制胜。《太白阴经》云：‘玄女式者，一名六壬式，玄女所造，主北方万物之始，因六甲之壬，故曰六壬。’《武经总要》云：‘六壬之说，《大衍数》谓天一生水，始于北方。’许慎《说文》：‘言水者，准也。生数一，成数五，以水数配之成六壬也。’”黄帝、九天玄女等人可谓一切术数的始祖，且都传说是在动乱中突然降神传授给某某人，其与易经八卦、阴阳五行理论一起构成了中国所有术数的强有力的纽带，同时也使得中国的术数格外趋于扑朔迷离。

建除术

该术以建除十二辰配十二地支，以定方位时辰的吉凶，其十二辰又称作建除十二神即建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭。建除术的方法大抵有两大类：其一以岁数，如《越绝书》所云：“黄帝之亢，执辰破巳，霸主之气，见于地户。”其二，从月数，如《淮南子·天文训》云：“由月数，寅为建，卯为除，辰为满，巳为平，主生；午为定，未为执，主陷；申为破，主衡；酉为危，主构；戌为成，主少德；亥为收，主大德；子为开，主太岁；丑为闭，主太阴。”又如《汉书·王莽传》亦从月数：“十一月壬子直建，戊辰直定。”

据载，建除术主要起自于西汉，但由于其术过于外露，不似上面的三大秘术那样秘密和神圣，故而魏晋六朝之际，建除术已基本少见。但由于建除术实际上是择日法的一种，其方法对风水中的选定建房时辰有一定的影响，但仍一直起着作用。

梅花易数

该术始于北宋的邵雍。据说邵某日观梅，忽见二雀争枝坠

地，遂设计卦位布算。故该术又称作"观梅占数"，实际上属于一种筮法。主要结合《周易》卦爻辞体用互变、五行生克等原理断卦，做法灵活，应用范围十分广泛，可见表2。其中涉及大量有关风水的内容，即所谓的家宅占，这对宋代以后的风水有较大的启发。

火珠林法

又叫"六爻卦法"，俗称"文王课"，是《周易》之后影响较大的一种筮法，大约流行于唐宋时期。火珠林占筮法主要有三步：画卦、装卦及断卦，其做法与理论皆深奥难懂，与风水的联系也无从考察，其中的多数著作都涉及风水中的阴阳宅内容，且诸多的说法都与风水理论并行不悖。当然，由于这一术数起源较晚，故推测其中涉及的阴阳宅说法是从风水中借来，但作为一种独立的术数，其涉及阴阳宅内容之多，实为少见，因此这一现象可以从侧面证实这样一个结论：风水最盛行于唐宋。

这里简单介绍火珠林法中涉及风水的一些重要著作：

（1）《火珠林》[①]：有占家宅、占起造迁移、附阳宅，另外还有占坟墓。其中占家宅条中认为占家宅，以财福为重："卦之家宅，专用财福，上卦如无财福，便是平常之宅。无刑冲克制，有青龙龙德临宅，乃是大吉之家。"反映了当时人的价值观念。而其具体的占筮原则是："以印绶为堂屋，妻财为厨灶，子孙为廊庙，官鬼为前厅，合亦为门，冲乃为路，五为梁柱，上为栋墙，旺

---

① 《火珠林》是火珠林卦法中的代表作，据《中国术数概观》一书考察，该书成书于唐末宋初，著者传说为麻衣道士，又传说其为陈抟的老师，尤善相术，另有相术的代表作《麻衣相法》，可谓中国历史上有名的术数大师。书的基本原则是"卦定根源，六亲为主"，即用五行生克刑害，合墓旺空等进行断卦，主要继承京房易的理论。本书所述《火珠林》系转引自郭志诚等编著《中国术数概观》，中国书籍出版社1991年版。

（表中所开列的有关事物起卦时一般可作为上卦）

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦数	一	八	四	五	六	三	七	二
五行	金	土	木	木	水	火	土	金
系统	天风姤 天山遁 天地否 风地观 山地剥 火地晋 火天大有	地雷复 地泽临 地天泰 雷天大壮 泽天夬 水天需 水地比	雷地豫 雷水解 雷风恒 地风升 水风井 泽风大过 泽雷随	风天小畜 风火家人 风雷益 天雷无妄 火雷噬嗑 山雷颐 山风蛊	水泽节 水雷屯 水火既济 泽火革 雷火丰 地火明夷 地水师	火山旅 火风鼎 火水未济 山水蒙 风水涣 天水讼 天火同人	山火贲 山天大畜 山泽损 火泽睽 天泽履 风泽中孚 风山渐	泽水困 泽地萃 泽山咸 水山别蹇 地山谦 雷山小过 雷泽归妹
	天	地	雷	风	水	火	山	泽
天时	冰、雹 霰、日	云　阴 雾　气	雷	风	雨、月、 雪、霜、露	日、电、虹 霓、霞	云、雾、 山　岚	雨、泽、 星、新月
地理	西北方、京都、太郡、形胜之地、高亢之所	西南方、田野、乡里、平地、	东　方 树　木 闹　市 旅　途 竹林草木茂盛之所	东南之地草木茂秀之所、花果菜园	北　方 江　湖 溪　涧 泉　井 卑湿之地	南方、干亢之地窑灶、炉冶之所、刚燥厥地、其地面阳	东北方、山径路、近山城、丘陵、坟墓	西方、泽、水际、缺池、废井、山崩破裂之地、其地为刚卤。
人物	君　父 大　人 老　人 长　者 宦　官 名　人 公门人	老　母 后　母 农　夫 乡　人 众　人 大腹人	长　男	长　女 秀　士 寡　妇 山木仙道	中　男 江湖之人 舟　人 盗　贼	中　女 文　人 大　腹 目疾人 介胄之士	少　男 闲　人 山中人	少　女、 妾、歌 伎、伶 人、驿 人、巫师
人事	刚健武勇、果决、多动少静、高上下屈	吝啬、柔顺懦弱、众多	起动、怒、虚惊、鼓躁、多动	柔和、不定、鼓舞、利市三倍，进退不果	险陷卑下、外示以利，内存以刚、漂泊不成、随波逐流	文画之所、聪明才学、相见虚心、书事	阻隔、守静、进退不决、反背、止住不见	喜悦、口舌、谗毁、谤说、饮食

表 2 “观梅占数”中“八卦万物类占”一张表，引自《易学大辞典》。

（续表）

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	
卦数	一	八	四	五	六	三	七	
五行	金	土	木	木	水	火	土	金
身体	首、骨、肺	腹、脾、胃、肉	足、肝、发、声音	肱股、气、风疾	耳、血、肾	目、心、上焦	手指、骨、鼻、背	舌、口、肺、块、涎
时序	秋、九十月之交、戌亥年月日时、五金年月日时	辰戌丑未月、未申年月日时、八五十月日	春三月、卯年月日时、四三八月日	春夏之交、三五八月日时、三月、四月辰巳年月日时	冬十一月、子年月日时、一六月日	夏五月、午火年月日时、三二七日	冬春之月十二月、丑寅年月日时、七五十数月日	秋八月、金年月日时、金年月日、二四九数月日
动物	马、天鹅狮、象	牛、百兽、牝马	龙、蛇	鸡、百禽、山林中之禽虫	鱼、水中之物	雉、龟、螺、蟹、蚌	虎、狗、百兽、黔喙之物	羊、泽中之物
静物	金玉、宝珠、圆物、棵、剧物、冠、镜	方物、柔物、布帛、丝锦、五谷、瓦器、斧	木竹、竹木乐器、花草繁鲜之物	木香、绳、直物、长物、竹木、工巧之器	水带子、带核之物、弓轮之物、酒器水具	书、文、甲胄、干戈、槁衣、干燥之物、赤色之物	土、石、瓜果、黄物、土中之物	金刃、金类、乐器、废物、缺器
屋舍	公所、楼台、高堂、大厦、西北向之居	村居、田舍、矮屋土阶、西南向之居	山林之处、楼阁、东向之居	寺观楼阁、山林之居、东南向之居	近水、水阁、红楼茶酒肆、宅中湿地、向北之居	阳明之宅、明窗、虚空、南向之居	山居近石、近路之宅、东北方之居	近泽之居、败墙壁宅、户有损、西向之居
家宅	秋占宅兴隆、夏占有祸、冬占冷落春占吉利	安稳、多阴气、春占宅舍不安	宅中不时有虚惊、春占吉、秋占不安	安稳利市、春占吉、秋占不安	不安、暗昧、防盗	安稳、平善、冬占不安、克体防火灾	安稳、诸事有阻、家人不睦春占不安	不安、防口舌、秋占喜悦。夏占家穿宅有祸
婚姻	贵官之眷、有声名之家	宜税产之家、乡村之家或寡妇之家	可有成、声名之家、长利男之婚	可成。利长女之婚	利中男之婚、利北方之婚、不可婚辰戌丑未月	不成。利中女之婚·	阻隔难成。成亦迟。利少男童之婚	不利、巩有损胎、或者生女

（续表）

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	
卦数	一	八	四	五	六	三	七	
五行	金	土	木	木	水	火	土	金
饮食	马肉、珍味、多骨、肝肺、干肉、木果、诸物之首、圆物、辛辣之物	牛肉、土中之物、甘味、野味、五谷、芋笋、腹苦惝之物	蹄肉、肉杯野火、鲜肉、果酸味、菜蔬	鸡肉、山林之味、蔬菜、酸味	猪肉、酒、冷味、海味、羹汤酸味、宿食、鱼、带血、腌物、带核之物	雉肉、煎炒之物、烧炙之物、干脯之类、熟肉	土中物味、诸兽之肉、墓畔竹笋之属、野味	羊肉、泽中之物、宿味、辛辣味
生产	易生、坐宜向西北。秋占生贵子、夏占有损	春占难产，或不利于母、坐宜西南方	虚惊。胎动不安。头胎必生男、坐宜东向	头胎产女。秋占损胎。宜向东南坐	难产有险，宜次胎。辰戌丑未月有损	易生。产中女。坐宜向南	难生有险之阻。宜向东北	恐有损胎。或则生女
求名	有名。宜随朝内任刑官、武职掌权、宜西北、天使、驿官	有名。宜西南方。或教官。农官守土之职	宜东方之任。旋号发令之职。掌刑狱之官有茶竹木税课之任	宜东南方任，宜文职。宜茶课竹木税货之职	艰难。恐有灾陷。宜北方之任。鱼盐河泊之职	宜南方之职，文官之任。宜炉冶坑场之职	阻隔无名。宜东北方之任。宜土官、山城之职。	难成。因名有损。利西之任。宜刑官、武职、伶官、译官
谋望	有成。利公门。宜动中有财。夏占不成。冬占多谋少遂。	乡里求谋，静中求谋。或谋于妇人。	可望可求，宜动中谋。	有谋望，有财，可成。	不宜谋望，不宜成就、秋冬占可谋望。	可以谋望。宜文书之职	阻隔难成。进退不决。	难成。谋中有损。秋占有喜。夏占不遂。
交易	宜金玉朱宝。易成。夏占不利。	宜田土交易。宜五谷利。贱货。	利于成交，动而可成，山林木竹茶货之利	可成。进退不一，交易之利，山林木茶之类	恐防失陷宜水边交易或点水人之交易。	宜有文书之交易。	难成。有山林田土之交易	不利。防口舌，有争竞。

（续表）

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	
卦数	一	八	四	五	六	三	七	
五行	金	土	木	木	水	火	土	金
出行	利出于行。宜入京师。利西北方行。夏占不利。	可行。宜西南行、往乡里行、陆行。春占不宜行	利于东方。利山林之人	有出入之利。宜向东南行。	不宜远行、宜涉舟、宜北方之行。防盗。恐遇险阻之事。	宜动向南方，有文书之行。不宜舟行。	不宜远行。有阻、宜近陆行。	不宜远行。防口舌。宜西行。秋占宜行有利。
谒见	利见大人。有德行之人官贵。可见	可见。利见乡人、亲朋阴人。春不宜见。	利见山林之人。利见宜有声名之人。	利见山林之人。利见文人秀士。	难见。宜见江湖之人。或水有傍姓氏人	可见南方人。冬占不顺。秋见文书教案才士	不可见，有阻。宜见山林之人。	和行西方见。有讯咒
疾病	头面之疾、肺疾、筋骨疾、上焦病。	腹病、脾胃之病、饮食停伤、谷食不化	足疾。肝经之疾。惊恐不安。	股肱之疾风疾、肠疾、中风、寒邪	耳疼心疾感寒。贤疾、胃冷水泻、痼冷之病。	目疾、心疾、上焦、热病、夏占伏暑。时疫	手指、脾胃之疾	口舌咽喉之疾。气逆喘疾。饮食不调。
方道	西北	西南	东	东南	北	南	东北	西
五色	大赤色玄色	黄黑	青、绿、碧	青绿碧洁白	黑	赤紫	黄	白
姓名	带金傍者、商音，行一四九	宫音。带土行人。行位八五十、	角音。带木姓氏。行位四八三	角音。草木水傍之姓氏、行位五三八	羽音。点水傍之姓氏、行位一六	征音。带次及立人傍姓氏。位行三二七	宫音。带土傍姓氏。行位五七	商音。带口带金字傍姓氏、位行四二九
数目	一四九	八五十	四八三	五三八	一六	三二七	五七	二四九

相为新，休囚为旧，青龙为左，白虎为右，朱雀为前，玄武为后，腾蛇为论中。"其中关于门、路、青龙、白虎、朱雀、玄武皆为正宗风水理论的核心。有意味的是此处还以"腾蛇论中"。

占起造迁移条目中认为："起造迁移，财静人安；鬼发招祸，迁动俱难。"该条中还附阳宅条目认为："鬼墓方为圣堂，子墓方为牲畜，财墓方为仓库，绝为厕，兄墓得直方水生旺处为井，应为屋，鬼为厅，福为廊，财为房屋橱柜，兄为门，身持兄得，五事俱全，不可空，无刑冲克，上等屋也，内有一爻被冲克，主有损坏，得空为妙。"看来其筮法用语颇为神秘，但实际上是对阳宅之内诸要素进行分解，再分别占筮断卦。并且其对阳宅之内要素的划分基本上与风水中的阳宅三要和阳宅六事重叠，如门、厕、井、厅等。

占坟墓条目中认为："以鬼为尸，要无气；父母为坟，皆宜静，以财为禄，以子为祀，要旺相、出现、持世。世为风水，应为棺椁，皆宜静。"这种"宜静"的主张与占起造迁移条目中"财静人安"相一致。另外该条目中还涉及对时日择选的占法："战葬年，如身在卯、酉年占，卯数至酉成七年不七年，或卯酉二七十四年，或用月数，如变爻冲卯爻，必地既狭窄，无气同。"

（2）《阐奥歌章》[①]：其中涉及风水内容的有住居宅第章（附：风水）、移徙章、坟墓章。其中住居宅第章条目，开始为四十二句七字一句的口诀，无外乎财、旺、衰、福等内容。末尾一些内容则与五行原理相关。接着介绍具体的占爻方法："凡占家宅之凶吉，初井二灶三床席（井乃在内之物，故初爻见之，灶

---

① 《阐奥歌章》，作者佚名。该书前半部记录了具体的断卦歌诀二十五条，可谓火珠林卦法的断卦总则，后半部为据前半部口诀而来的具体断卦方法。

又在井之处，故二爻见之，床席又在灶之外，故三爻见之），四为门户五为人（门户又在床席之外，故四爻见之，乃屋之主，故五爻见之），六为栋宇兼墙壁（栋宇墙壁至外之物，故六爻见之），六爻但静人宅安（占家宅，若得主爻安静，未论其他吉凶，居住定然安稳）。"对阳宅构成要素的分析和占筮面面俱到，而其对井、灶、床席予以特别重视的心理也与正宗风水一致。移徙章中先介绍占爻方法："迁居先以动爻求，动爻旺相决无忧。初爻旺相乡村吉，二爻旺相好居州，三爻市井四坊镇，五近京师住最优。上爻好向山林住，龙扶子动获祥休。白虎当头休妄动，螣蛇缠足莫狂谋，朱雀交重防口舌，玄武迁移被贼偷。……六爻安静休搬动。"再一次运用朱雀、玄武、白虎、青龙以及螣蛇，且亦主张"静"。坟墓章里亦是七字为一句的口诀，共三十四条，亦主张静，即"若占坟冢静为强，发动之时便反常"。

（3）《天玄赋》[①]：其中涉及风水的有家宅章和地理章。其中家宅章的内容与《火珠林》、《阐奥歌章》一致，也是对住宅的各个要素进行占爻，所谓："初观住宅之根基，相连井位；次睹华堂之境界，兼接灶司，三门若值官爻，不离五行分剖；四户倘临鬼杀，须加六兽参详，五为道路之爻，六为栋梁之位。"与《阐奥歌章》相同，每讲一爻之后，附括号解释分析其所述内容。并通过五行的属性分析吉凶："初爻属土，则浑浊，水则清冷盈溢，木则井上有树，火则泉水常干，金则沉莹香洁。"同时还多次运用白虎、朱雀、青龙、勾陈、螣蛇等术语。另外，这里也以"静"为好，主张两门不能相对："有两门相穿不生财。"地理章

---

① 《天玄赋》，作者佚名。该书目前推测其为宋元之间作品。书先论总的占卜提纲，再分具体的章篇细论各种事情的吉凶占卜。

中则主要涉及阴宅风水，简直就是正宗的风水理论。首先涉及占风水的总纲："凡占风水，漫求玄妙与玄微，且把卦爻端详，是地不是地，六合则风藏气聚，六冲则走沙飞。"并加括号解释六合与六冲之意："夫六合者阴阳相配而不相离，初四、二五、三六更相朝顾，是为有情。凡地理不过山环水抱，四兽朝迎，拱卫有情，罗城无缺，似此卦中六合之义也，大吉之地，若卦无六合，世在内象四兽有情者，乃次吉之地也。世爻虽在外象，去得宾主有情，左右回顾，明堂宽广，水口关阑，乃小结局，亦可用也，若遇六冲卦，乃山飞水走之地，不必更详。"接着便论及水口、明堂、向位等具体的断卦方法，亦与正宗风水一致："入山寻水口，不宜六位空亡，到穴看明堂，喜见间爻旺相。"又："明堂容万骑，水口不通风，大吉之地，明堂众水所聚，宜静不宜动，静则聚高，动则倾泻，水带吉神生克间爻，乃四水入明堂也。"风水对火珠林法的影响由此了然。

(4)《黄金策》：该书题为明代刘基所著。刘基，字伯温，明朝开国重臣，精通术数，亦善风水，曾传其为朱元璋选都南京立下汗马功劳。《黄金策》为火珠林卦法的集大成之作，明清术士奉为圭臬，亦流传于民间。其中涉及风水的有"家宅"与"坟墓"两条，家宅条内容与上述几部著作中的家宅条内容相似，其开头亦讲占爻法，分六爻，不过这里除以住宅的构成元素为占爻的依据外，加入了住屋的主人等因素。与风水中《八宅周书》相一致。《八宅周书》是明代起流传的风水理论，正与《黄金策》年代一致，可见其互相之间的影响。坟墓条目内容则较少，无外乎穴、山、水等。有趣的是其中写有"龙蟠虎踞"字样，也正是自古以来人们形容南京地势的字眼。

纵观上述四种火珠林占法著作，可知其涉及风水的内容

实谓同出一辙，都不离家宅与坟墓两大项，有的则加有迁移。而其断卦法皆以住宅的构成元素为占爻之根据，且多离不开门、灶、井、床等主要元素。具体规则又多以五行和青龙、白虎、朱雀、玄武、螣蛇为判别吉凶的标准，同时在判断家宅和坟墓是否吉凶的总规则上皆以“静”为吉。说明风水理论对火珠林法有一定的影响，如一些风水术语——水口、明堂、穴等皆从正宗风水借来。另方面包含于火珠林法中的风水原则具有自己的系统和规律。这种独立的系统和原理肯定会反过来对风水有一定的渗透和影响。

占星术

早期巫术的形式如占卜术、占梦术、手相术、占星术等皆存在于世界各民族的原始文化之中，而占星术在诸巫术形式中尤为重要。所谓占星术，系根据星宿方位隐见而占卜未来之事。其实也就是关于灵魂和天体神灵的系统而周密的基本原则，在很大程度上以直接象征为基础，将自然界或人的生死兴衰与日月星辰关联起来。这种做法对中国的风水理论影响十分重大。也许从某种意义上可以说，占星术是风水的先河。

占星术的历史十分久远，根据对殷代甲骨的考古分析，可以断定我国古代的占星活动起始于远古时期蒙昧的原始社会，自伏羲时代就已经出现了河图、洛书，传说是伏羲或黄帝根据黄河河水中的神龟龙马的背纹所画。此说似乎颇有道理，因为在大量的古代典籍中有许多关于黄帝及其大臣观天象制器皿的传说，而据一些专家考证，黄帝与伏羲乃同一神。

河图、洛书不仅年代久远，且对我国古代术数有着深远的影响，对占星术尤其意义重大。河洛之辞，最早见于《尚书·顾命》：“大玉、夷玉、天球、河图在东序。”《易·系辞上传》则云：

"河出图，洛出书，圣人则之。"此圣人过去被认为是伏牺（羲）或大禹。中国的多数易学家皆认为八卦起源于河图、洛书，大概从汉代起就有较多学者推崇此说：

《易·系辞下传》："古伏羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则取法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。"

《尚书·顾命》引伪孔安国传："伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文，以图八卦，谓之河图。"

《汉书·五行志》："刘歆以为伏羲氏继天而王，受河图，则而图之，八卦是也。"又言："刘歆以为，禹治洪水，赐洛书，法而陈之，九畴是也。"

……

不过，关于河图、洛书及八卦来源，至今说法颇多，尚无定论，但笔者较为重视这样一种观点，即它来源于对天河即银河星象的观测，或通过对古代气候、方位的观测而来。如今人高亨就认为河图、洛书可能是古代的地理书。故而笔者在关于占星术一节里讨论河图、洛书时，因其涉及古天文学、地理学知识，因此相信它对古代占星术以及古代风水有着较大的影响（图 9）。

史书中关于占星的最早记载见于《周易·系辞上传》："天垂象，见吉凶，圣人象之。"但到汉代时，关于占星的记载已十分丰富了。值得注意的是，著名史学家司马迁在其巨著《史记》中，则完全按照星象和天体变化来记载汉代发生的重大事件："汉之兴，五星聚于东井，平城之围，月晕参，毕七重；诸吕作乱，日食，昼晦；吴越七国叛逆，彗星数丈，天狗过梁野。……此其荦荦大者。至若委曲小度，不可胜道。"另外，他还把"北斗

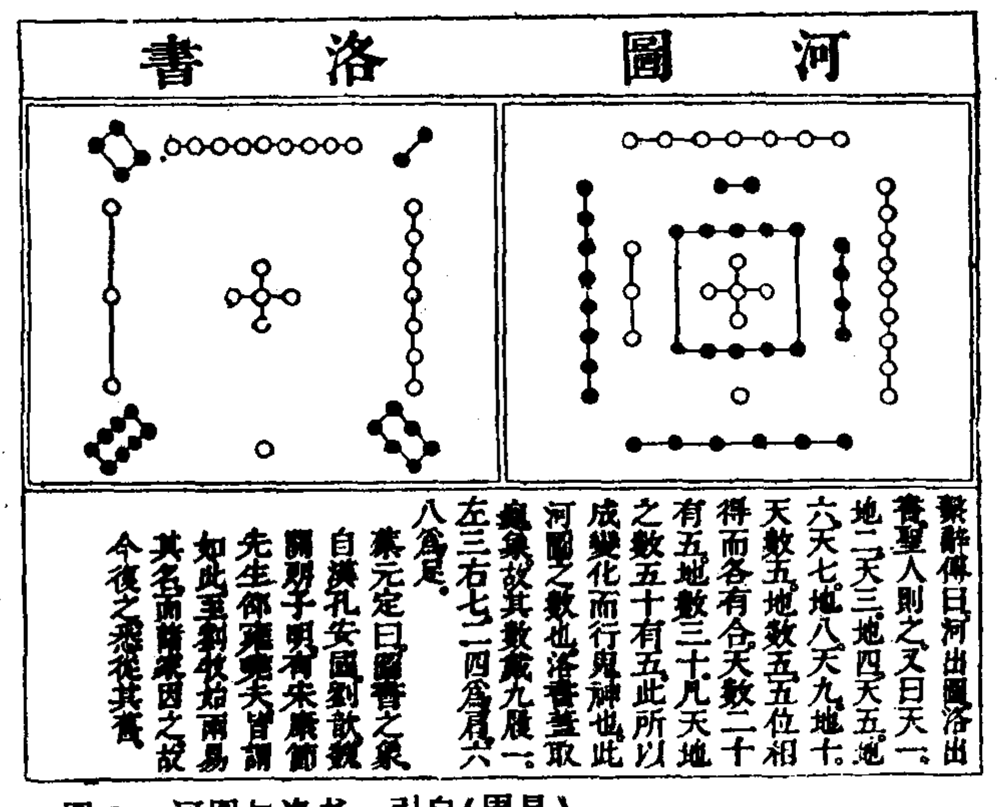


图 9　河图与洛书　引自《周易》

七星”看作“齐七政”，认为南极老人星见则地下治安，不见则兵起等等。显然像史马迁这样伟大的史学家也十分相信日月星辰与人间有着某种吉凶对应关系，足见当时上层知识人士对星占的崇拜和信仰。从上面的记载我们还发现司马迁将之与星辰相对应的人事皆是关于国家兴亡的重大事件，反映了当时星占的特点——主要用于判断国家社稷江山、帝王将相、天候、收成等大事的吉凶。因为普通人是没有“功力”来上应星象的，因此，与中国古代其他术数相比，占星术较少涉及社会下层的普通百姓。据此我们可以得出这样一个结论：占星术对风水的主要作用不在于其具体的判断细则，而在于其总体手法和观念，即天地相对应的观念以及其中所涉及的许多天文知识和术语，这些对风水具有直接的指导意义，其中最主要的当推分野理论了。

所谓分野，就是将地面上的州国等区域与天上星空的区域相互匹配对应来判断人间的吉凶祸福，因为天区有十二次、二十八宿等不同的划分方法，故分野的方法也有多种。《易学大辞典》总结为，历史上曾先后有过三种大的分野学说，共七种模式：

① 干支说。把地域的划分与干、支和月令相对应，包括十干分野、十二支分野和十二月分野三种模式；

② 星土说。把地域的划分与星辰相对应，包括单星分野、五星分野、北斗分野、十二次分野、二十八宿分野四种模式；

③ 九宫说。把地域的划分与九宫相对应，仅九宫分野一种模式。

这三种学说都被风水所借用过，如最初的堪舆术就是采用干支分野模式来推导吉凶的——天文。

日月星辰的分布与运行对于判别时间、季节和方位十分重要，而最初的农业生产对时间、季节的依赖尤其特别。可以说，定向和辨季是组织与进行农业生产和土木建筑所必备的知识，因而远古时代世界的各民族，从畜牧时代进入农业社会，都必然伴随着对天文的观测。

天文学是世界性的最古老的科学之一。

古代中国由殷商进入春秋时代，农业社会也进入到一个相对发达和稳定的阶段，其天文学亦十分发达。早在《周易》中即出现“天文”一词，如《周易・贲卦》：“观乎天文，以察时变。”而且中国古代的天文观测主要涉及星象，即日月星辰等天体在宇宙间分布及运行规律，如先秦时，人们就不仅能比较准确地描述行星的变化和恒星的位置，而且还根据星位的变化发明了最早的纪年法——星岁纪年。这一系列天文知识构成了

中国所有术数的一大理论基石，中国术数的神秘有一半也来自这神秘莫测的天文，风水当然也不例外。兹列举古天文学说中对风水影响最大的几种：

① 宇宙结构说。把宇宙即天、地作为一个整体，讨论天和地的关系，叫做宇宙结构理论，从汉代起中国天文学关于这种理论的学说便有六大类：盖天、浑天、宣夜、昕天、穹天、安天。[①] 从我们今天的科学角度分析，这六种学说的先进性和科学性是依序逐次增加的，然而在中国历史上却仍以盖天说的影响为最。

盖天说最早出现于殷末周初，主要观点是：天在上，地在下，天为一个半球形的大罩子，所谓"天似穹庐，笼盖四野"是也。具体的说，盖天说又有两类，第一类"天圆地方"说，《晋书·天文志》对其有如下概括："周髀家云：'天员（圆）如张盖，地方如棋局。'"对这方形的地，战国时著名阴阳家邹衍作了进一步解释，认为其上有九州，中国是其中之一，曰赤县神州，每州四周被一个稗海所围，九州之外，再有一个大瀛海所围，一直与下垂的天的四周相接，穹庐般的天穹有一个极，天就像车轱辘一样绕此"极"旋转。但该说最终难以自圆其说，因为半球形的天穹与方形大地之间不能相合，于是修改为天并不与地相接，而像一把大伞一样，高悬在大地上空，有绳子缚住其枢纽，四周由八根大柱所接，天空有如一座顶部为圆拱的凉亭。第二类盖天说则将方形大地改为拱形大地。虽比第一类要进步些，却远没有"天圆地方"说的影响深远。在以上诸说中只有"天圆地方"说对中国风水及中国传统建筑产生独特的意义。

---

① 参见马振亚、张振兴《中国古代文化概说》，吉林大学出版社 1983 年版。

② 五纬与七曜。中国古代天文学将实际观测到的金、木、水、火、土五个行星合起来称作五纬，“纬”字的意思为织物的横线，因为上述五星在天空中的布置像纬线一样由东向西（注：此为视运动，实际上是由西向东）穿梭运行，故而得名五纬，亦称作五曜。其中，东方木星，亦称岁星；西方金星，亦称太白；南方火星，又称荧惑；北方水星，又称辰星；中央土星，又称镇星。占星家认为其中木星（又称岁星）是吉星，它运行到某个星区时，与之相对应的地面州国就会五谷丰登。火星为灾星，当其运行到某个星区时，与之相对应的地面州国便会发生灾变。将日月同五星合而称之则为七曜，又称作七政或七纬。

五纬、七曜也常被借用于风水之中。

③ 三垣、北斗、四象、二十八宿。中国古代天文学还把天空分为三十一个天区，这就是三垣二十八宿。三垣指紫微垣—北极星周围约36°星区。太微垣—紫微垣的西南天区。天市垣—紫微垣的东南天区。每垣都有若干颗星作为框架，标志这三个天区的范围，似围墙一般，故得名“垣”。

北斗是由天枢、天璇、天玑、天权、玉衡、开阳、摇光七星组成。因为根据观测将这七星连接之后，其形状恰似舀酒的斗形，故中国古代天文学将之称作北斗。北斗常被用于辨方向，定季节，故风水理论中对北斗极为信仰，一些风水指导下的传统建筑亦常常附会北斗之形，如著名的汉长安城便有斗城之称。

为了进一步观测日月和五星的运行变化，中国古人经过长期的实践，先后选择了赤道、黄道附近的二十八个星宿作为参照体系，这就是角亢氐房心尾箕；斗牛女虚危室壁；奎娄胃昂毕觜参；井鬼柳星张翼轸。二十八宿又称作二十八舍，共为四个星区，每区七星，构成不同形状。于是人们设想将东方的

角亢房心尾箕七宿联系起来，比拟成苍龙；西方的奎娄胃昴毕嘴参七宿联系起来，比拟成白虎；南方井鬼柳星张翼轸，比拟成朱雀；北方斗牛女虚危室壁，比拟成玄武。还将这四种动物形象称作四象。著名的天文学家、数学家张衡在其名著《灵宪》里对这四象进行了富于诗意的描述："苍龙连蜷于左，白虎猛踞于右，朱雀奋翼于前，灵兽圈首于后。"

四象在中国文化史中具有十分重要的意义：

其一用于军事。按此四象在天上的布列来排练军队。《礼记·曲礼》记曰："行，前朱雀而后玄武；左青龙而右白虎。"便是讲的军队行军时的情况。

其二用于建筑。宫阙殿门多按此四象命名布置，且在方位上分别对应东南西北。《三辅黄图·汉宫》曰："苍龙，白虎、朱雀、玄武，天之四灵，以正四方，王者制宫阙殿阁取法焉。"如此这般的布置还有很多。

其三广泛地用于术数中。尤其是风水，不仅用四象来判别吉凶，还常常据其评判地形之善恶。"故葬者以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武"。并以此衍化出许多细则。

而上述的二十八宿也成为风水理论中必不可少的框架，特别在风水罗盘中，二十八宿是其必需的一圈。

又二十八宿中的室宿和壁宿二星相连组成长方形，像古代锄的形状，古代农具锄又称作"定"，故该两宿合称作定星。据记载，古代定星中天时为营造建设房屋的大好时光，如《诗·鄘风·定之方中》云："定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室。"汉郑玄笺注："楚宫，谓宗庙也，定星昏中而正，于是可以营制宫室，故谓之营室。"这大概是最早的关于建筑择日的具有科学意味的记载，也是营建一词的由来。

④十二辰、十二次与星岁纪年。十二辰是中国古代天文学对一周天的划分方法，大抵是沿天赤道从东向西将周天 365$\frac{1}{4}$度等分为十二个部分，每部分约三十度，用地平方位的十二支来表示，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。因古代将三十度称作一辰，故而得名“十二辰”，与二十八宿有对应关系，当星宿南中天时，十二辰与地平方位的十二支恰好一一对应。

此外，古代中国天文学为观测日月五星的位置和轨道，还把黄道带自西向东划分为十二个部分，称作十二次。十二次与宿为同一意义，即止、停留、住的意思。也就是说，十二次为日月五星所停留之处所，因一年之中太阳与月会合十二次，故名为十二次，其具体名称依次是：星纪、玄枵、诹訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑星、寿星、大火、析木。

十二次、十二辰、二十八宿之间皆有对应关系（表 3）。

十二辰 由东向西	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅
分野	吴越	齐	卫	鲁	赵	晋	秦	周	楚	郑	宋	燕
十二次 由西向东	星纪	玄枵	娵訾	降娄	大梁	实沈	鹑首	鹑火	鹑尾	寿星	大火	析木
州	扬州	青州	并州	徐州	冀州	益州	雍州	三河	荆州	兖州	豫州	幽州
二十八宿	斗·牛·女	虚·危	室·壁	奎·娄·胃	昴·毕	觜·参	井·鬼	柳·星·张	翼·轸	角·亢	氐·房·心	尾·箕

表 3 十二辰、十二次、二十八宿等对应关系配置表

值得特别一提的是十二辰的一种实际应用——星岁纪年。所谓星岁纪年，就是根据岁星和太岁星的运行变化及所在

位置来纪年。此处的“星”即岁星，也就是木星。“岁”即太岁星，是一种假想的星名。木星和太阳及月亮的运行相反，是由西向东运行，所以中国古代人为了方便就假设一个可称作木星反映物的假想行星，让它由东向西运行，这种想象出的行星逐步被神化后，称作“太岁”星。其在一年之中的停留之处，则分别为子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二支。此种神化的“太岁星”，又逐渐演化为民间信仰中有名的凶神。风水中则更随之出现了一种“太岁土”的凶神，认为“太岁土”为对应于天上岁星的地上凶神，可以根据天上岁星的位置推测其在地上的方位，如果在这种“太岁土”上建屋，便会掘到蠕动的球块，应当避忌，否则遭灾。这里奇怪的是在中国古代，岁星曾被认为是吉利的星辰，为什么之后又演变为与主凶相关的星辰？大概与假想出的太岁有关。

⑤ 立表测影。中国天文学最大的贡献之一。所谓“表”最初即是直立于平地上的一根杆或柱，古代文献中除称作表之外，又常称作“臬”、“槷”、“髀”、“碑”或“椑”。可用于三个方面：一、定方向；二、定时刻；三、定节气（冬夏二至），这三件事对风水都是十分有意义的。

历法

《尚书・尧典》里便有关于历法的记载：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。”《大戴礼记・曾子天圆》曰：“圣人慎守明之数，以察星辰之行，以序四时之顺逆，谓之历。”这里的历也是指的历法，可见历法是一种判别节气，记载时日，确定时间计算的标准方法，与天文学具有十分密切的关系。从某种意义上说也是天文学的一种具体运用。由于中国以农业为主，对季节的变化异常敏感，所以中国的历法亦十分

发达。这对风水中的“择日”影响较大。其中被风水视为理论基石的历法的基本规则主要有如下几种：

① 二十四节气。即把周年365 $\frac{1}{4}$日平分为立春、雨水、惊蛰、春分等二十四个节气，以便较为准确地划分四季、气温、物候等变化，其具体名称和顺序为：正月，立春雨水；二月，惊蛰春分；三月，清明谷雨；四月，立夏小满；五月，芒种夏至；六月，小暑大暑；七月，立秋处暑；八月，白露秋分；九月，寒露霜降；十月，立冬小雪；十一月，大雪冬至，十二月，小寒大寒。今人对二十四节气与农作物的种植关系大多十分理解，但对二十四节气与建筑动工的日子的关系可能就难于领会了。然而，几乎每一个风水先生都能准确无误地背出二十四节气的歌诀，说明在看风水过程中二十四节气是一个必须考虑的因素之一。风水罗盘中也都有一圈二十四节气圈，用于推五运明六气。

② 七十二候。即把二十四节气的每个节气分为三候，一个候五日有奇，每候还填有应时而生的自然现象，叫候应。风水罗盘中所设的穿山七十二周，即六十甲子加八干四维共七十二称作穿山七十二，便是应这种七十二候而设立的。

③ 干支。为古代历法中用以记录时间的一套专门的序数系统。干指十干，又称作天干、十母、日干，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸的总称。一些古代文献如《史记》、《汉书》、《说文解字》等都对之作过具体的解释(表4)。总之，天干的原始意义及其排列顺序都包含着万物的荣枯盛衰之象——代表万物由产生、发展、壮大到消弱、灭亡、更生的全过程。支指十二支，又称作地支，十二子，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥的总称。同样《史记》等古代文献亦对地支有具体的解释(表5)。实际上地支与天干同义，也象征着植物由开始到

繁荣到藏伏的轮回过程。干支按照顺序两两相配，至六十循环一周，称为一个甲子，因其为插花相配，故又称花甲子，六十花甲子（表6）。

天干、地支的起源也十分古老，其发明和运用对中国文化产生深远影响。中国任何一门术数都离不开对干支的应用。而且干支在中国历史中除用于纪年之外，还用于月、日、时、刻、四季以及方位次序等，其对应关系分别如（图10）。这在风水中尤为重要。

地理

与天文学相对应，我国的地理学亦有着悠久的历史，有关零星的地理资料，可以追溯至《诗经》，“地理”名词也与“天文”一词同时见于《易经·系辞上》：“仰以观于天文，俯以察于地

天干	《史记·律书》	《汉书·律历志》	《说文解字》
甲	万物剖符，甲而出也	出甲于甲	东方之孟阳气萌动
乙	万物生轧轧	奋轧于乙	像春草木冤曲而出，阴气尚强，其出乙乙也
丙	阳道著明	明炳于丙	往南方，万物生，炳然，阴气动气，阳气将亏
丁	万物丁壮	大盛于丁	夏时万物皆丁实
戊		丰茂于戊	中宫也，像六中五龙相拘绞也
己		理纪于己	中宫也
庚	阴气庚万物	敛更于庚	往西方，象秋时万物庚庚有实也
辛	万物之辛生	悉新于辛	秋时万物成而熟
壬	阳气化养于下也	怀任于壬	往北方也，阴极阳生，像人怀妊之形
癸	万物可揆度	陈揆于癸	冬时，水土平，可揆度也，像水从四方流入地中之形

表4 天干本意表

地支	《史记·律书》	《汉书·律历志》	《说文解字》
子	言万物滋于下	孳萌于子	十一月阳气动，万物滋
丑	纽也，言阳气在上未降，万物厄纽未敢出	纽牙于丑	纽也，十二月万物动用事，像手五形
寅	言万物始生，螾然也	引达于寅	正月阳气动，去黄泉欲上书，阴尚强也
卯	言万物茂也	冒茆于卯	冒也，二月万物冒地而出，像开门之形
辰	言万物之蜄也	振美于辰	震也，三月阳气动，雷电振，民农时也、物皆生
巳	言万物之巳尽	巳盛于巳	巳也，四月阳气已出，阴气已茂，万物见，成文章
午	阴阳交，故曰午	咒布于午	牾也，五月阴气牾逆阳，冒地而出也
未	万物皆成，有滋味也	昧暧于未	味也，六月滋味也，像木重枝叶也
申	言阴用事申则万物	申坚于申	神也，七月阴气成体，自申东
酉	万物之老也	留执于酉	就也，八月黍成可为酹酒
戌	万物尽灭	毕入戌	灭也，九月阳气微，万物毕成，阳下入地也
亥	该也，阳气藏于下也	该阂于亥	亥也，十月微阳起接盛阴

表5　地支本意表

甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉
甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未
甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯
甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑
甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

表6　六十花甲子表

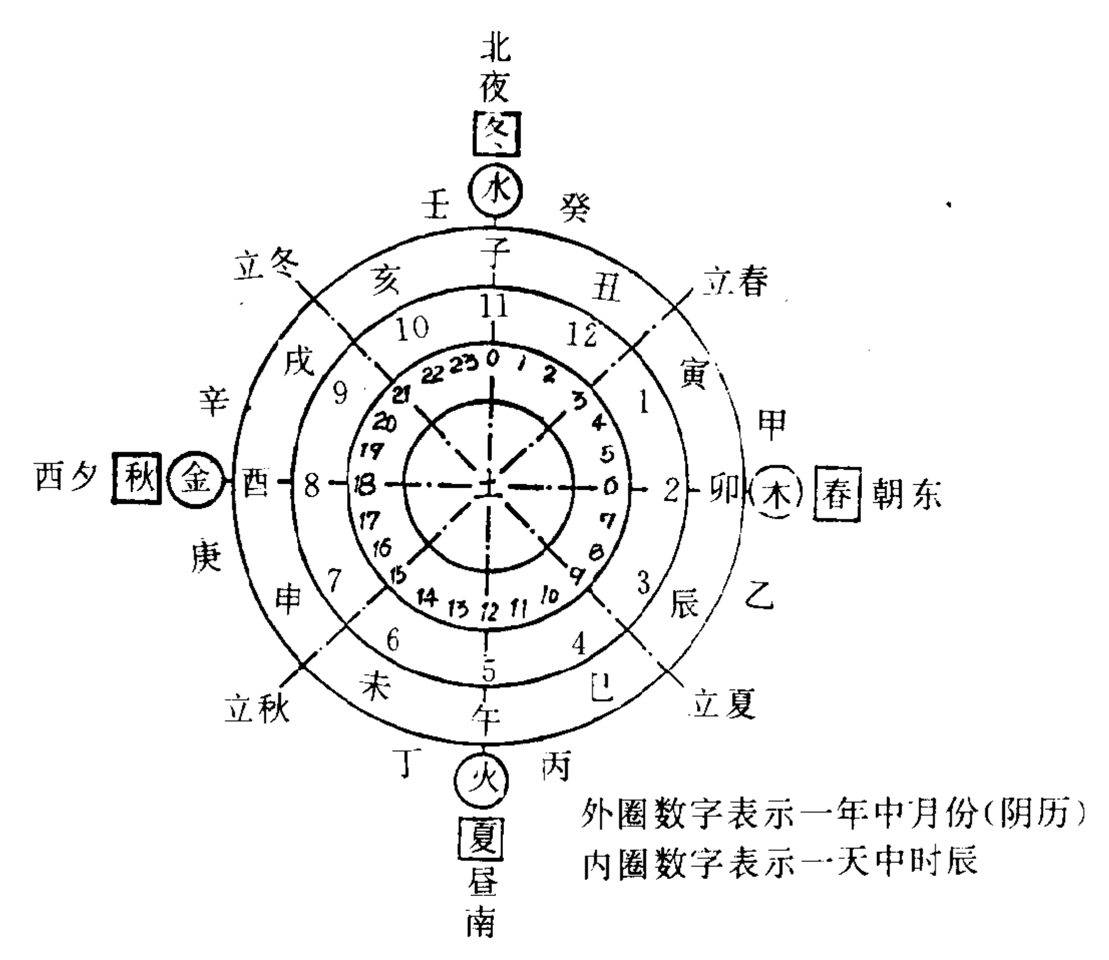


图 10　天干　地支　四季　方位　时间等对应关系图

地理，是故知幽明之故。"关于"理"字的含义，唐孔颖达疏曰："地有山川原隰，各有条理，故称理也。"说明地理应是关于山川原隰之条理及规律的学问。中国人还喜好将天文与地理合而论之："天有日月星辰谓之文，地有山川陵谷谓之理，地理上向，天文下向，天地合气，而万物生焉。"① 耐人寻味的是风水的别称也叫地理学、地学等，而正宗的地理学则有时被称作舆地，舆恰与风水的另一种称谓"堪舆"的舆相同，风水与地理学的关系可从这种名称上的"亲缘"想见。据笔者考察，地理学对风水的影响可谓两个层面：

① 转引自《意林》。

其一是一些具体的地形、地貌知识对风水的形法理论具有指导和参考价值，如先秦时人们就已掌握了许多有关河流和山脉的系统知识。《禹贡》中有“导山”、“导水”的篇章，且有了九州的概念(图 11)。《考工记》则曰：“天下之地势，两山之

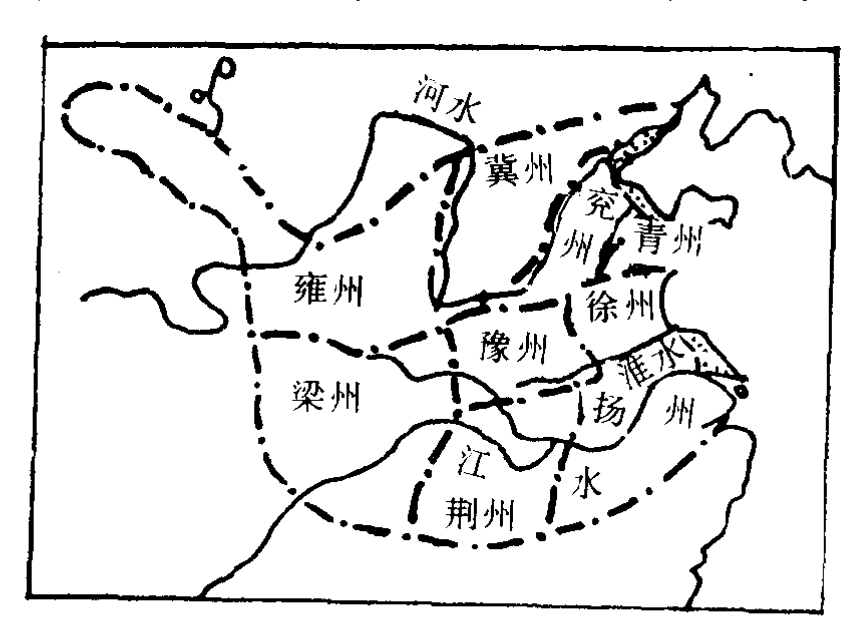


图 11 《禹贡》里九州示意图

间必有川焉，大川之上必有涂焉。”说明其时人们已经认识到山、川之间的制约关系，秦汉之后还出现了许多以水系为纲的地理著作或水文地理著作。如《史记·河渠书》、《水经注》、《水道提纲》、《行水金鉴》、《西域水道记》等对水系都予以特别重视，这也成为中国地理学的特点。对风水不无影响。反映在风水中便是“得水为上”。另外管子还将地形、地貌与城市建筑选址、城市容量等相联系。如《管子·乘马》篇指出：“凡立国都，非于大山之下，必于广川之上，高毋近旱而水用足，下毋近水而沟防省。”《度地》篇则说：“圣人之处国者，必于不倾之地，而择地形之肥饶者，乡山左右，经水若泽。”《八官》篇则进一步说：“夫国城大而田野浅者，其野不足以养其民。”将城市规模与其四周的农村相联系考虑，类似于今天的环境容量观点。另

外《管子·地水》篇则曰："地者，万物之本原，……水者，地之血气，如筋脉之流通者也。"这一切都对风水的形法有直接的影响。尤其是《史记·蒙恬列传》里谈到"地脉"观点，可谓是风水"龙脉"思想的最早源头。还有关于地理方位的观念，随着地理学的发展，中国人由二维方位观向四方乃至五方演进（图12）。这种对方位的细微体验对风水也具有较大的促进。

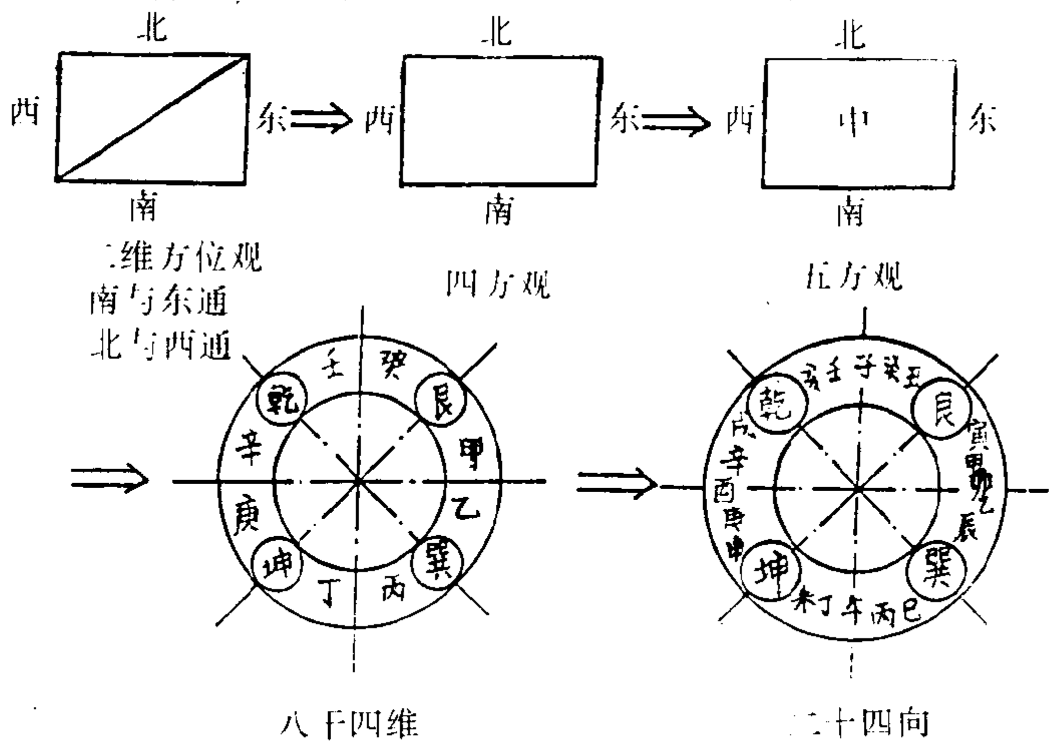


图12 中国人方位观演变示意图

另一个层面就是地理学说中的一些重要理论和观念对风水的影响，著名的有九州说。九州说最早由邹衍提出，《史记》里曾引其学说："先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。……以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。"晋代张华《博物志》里所引的汉代纬书《河图括地志》里的九州说，则在邹的基础上进一步

具体化："地南北三亿三万五千五百里。地部之立（原作位）起形高大者有昆仑山，广万里。高万一千里。神物之所生，圣人仙人之所集也。出五色云气，五色流水，其泉南流入中国，名曰河也。其山中应于天，最居中，八十国布绕之。中国东南隅，居其一分，是好国也。"这种"中国东南隅……是好国也"的观念，反映了当时中国地理学中对东南方位的偏好。这一观点也十分明显地表现于风水理论中，如风水中以东南方为巽位，则"水口"、门向多位于此方为吉。这种对东南方的偏好也反映在不少的传说故事中。如罗贯中的《三国演义》里对刘备的描写中也提到："其家之东南，有一大桑树，高五丈余，遥望之，童童如车盖，相者云：'此家必出贵人。'"

关于中国地理学，人们一向认为在制图学方面比较简陋。然而风水中却有着大量的某地区、某村庄的详细图形，其图表之表达方式亦十分独特，这也许可说是风水对地理学所作的一种贡献。

巫术和科学都是一种世界性的东西
而中国哲学却是独特的
由此产生风水这样一种中国独有的东西
风水是一种生活哲学

2. 哲学与迷信交缠之根——《易》、八卦、阴阳五行和天人感应

既然风水属于术数的一种，是一种巫术和科学的混合，为什么几乎全世界都有巫术和科学，却唯中国产生了称作风水

的奇特的现象?这就使我们不得不涉足中国独特的哲学，首屈一指的便是《周易》了。

一位日本学者曾指出:“‘易’是大约五六千年前建立的古代中国的哲学思想或科学，它与从它的阴阳思想中发展出来的五行思想结合在一起，不仅仅运用于占卜，而且是广泛地成为道德、学术、宗教的基石，带来了儒教、道教、方术等的盛行。”[1]此正是《周易》在中国的地位。不过，对“易”的地位和渊源的追溯并不是我们在此讨论《周易》的目的，我们在此主要是寻出《周易》中对风水理论形成具有决定作用的几大典型理论，主要有如下几点:

① 太极与阴阳

“易”把两种相对性的象征作为阴阳二元，关于阴阳，从字源上看，历史十分古老，甲骨文中即已见“阳”字，金文中则有“阴”字。另外金文中还将“阴阳”二字连用，不过那时的“阴阳”只简单地保持着造字时的原始意义，即“阳”为日光洒射，“阴”为日光洒射之否定。西周之后，阴阳才开始想象为气，作为哲学专有术语。该词最早见于老子:“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”但是将阴阳提到“道”的高度，却是《周易》的功劳。在《周易》中还将阴阳分别用符号表示“一”阳、“--”阴(这种符号称作爻)，“一阴一阳之谓道”、“易有太极，是生两仪”。这两仪便是阴阳，而太极则是阴阳二元之前就存在的原初唯一的绝对存在——“混沌”。这种将一切万物生成的开端归结于阴阳二元相结合的思想也是风水理论的最主要的根基。

② 四象与八卦、六十四卦

---

① [日]吉野裕子:《易经与祭祀》，辽宁教育出版社1990年版。

《易·系辞上》曰："易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。"(图 13)就是说太极分而得一阴一阳，此"二"数两倍得"四"，"四"的两倍得"八"。即三爻(画)的卦得到八个，这就是八卦，或说"小成卦"。由此三

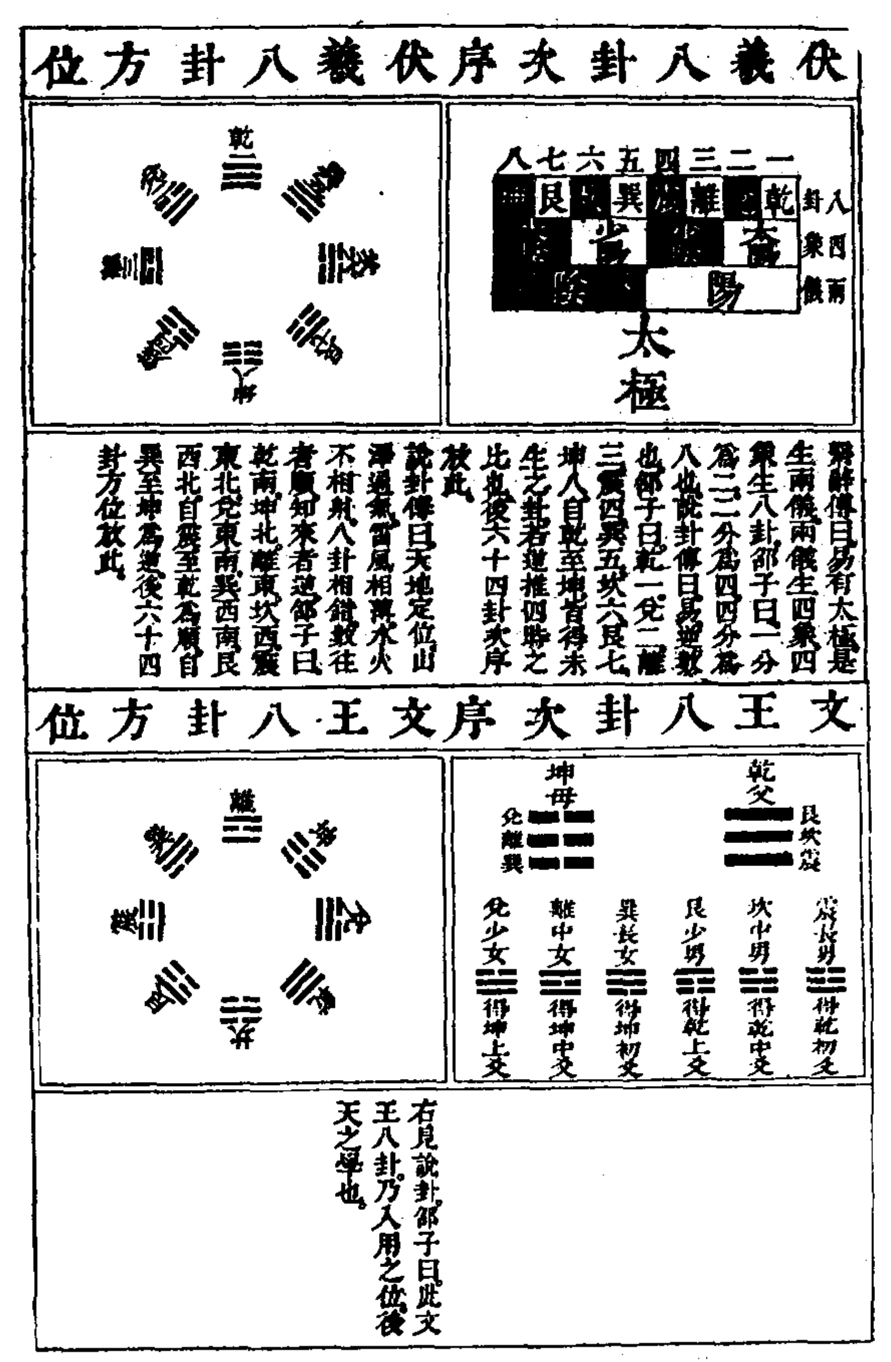
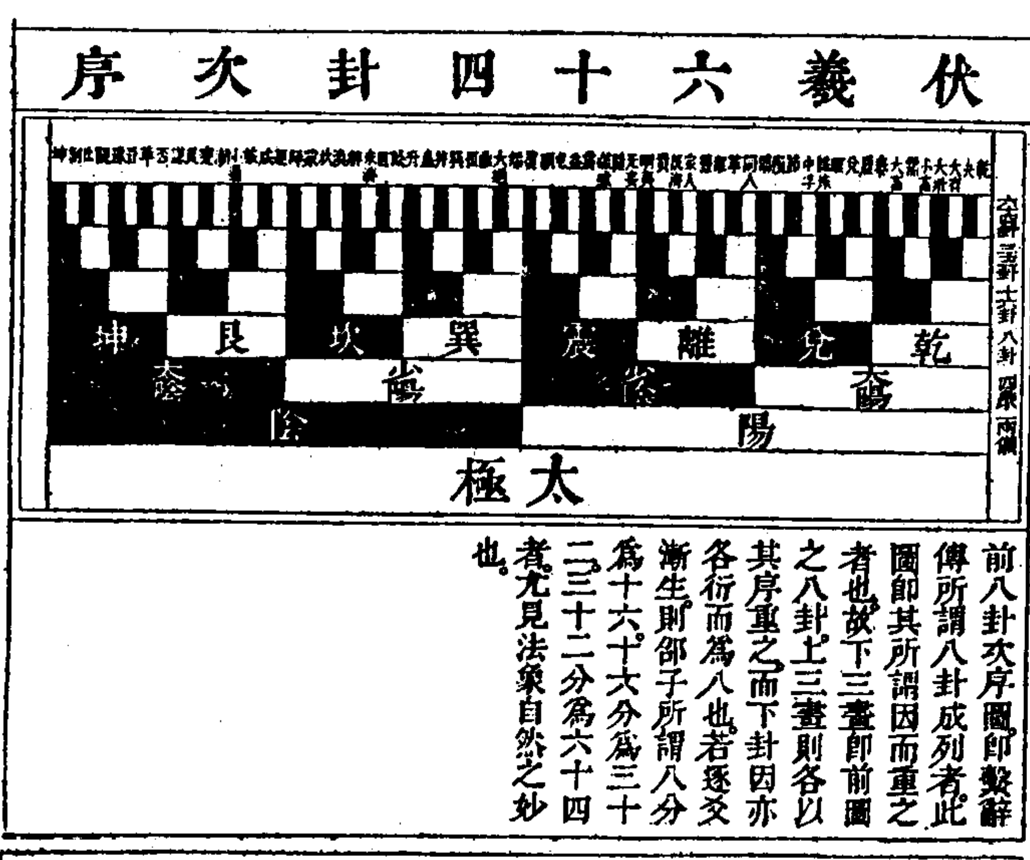


图 13 《周易》中的太极·两仪四象·八卦图

伏羲六十四卦次序



前八卦次序圖即繫辭傳所謂八卦成列者此圖即其所謂因而重之者也故下三畫即前圖之八卦上三畫則各以其序重之而下卦因亦各衍而爲八也若逐爻漸生則邵子所謂八分爲十六十六分爲三十二三十二分爲六十四者尤見法象自然之妙也

伏羲六十四卦方位

伏羲四圖其說皆出邵氏蓋邵氏得之李之才挺之挺之得之穆修伯長伯長得之華山希夷先生陳摶圖南者所謂先天之學也此圖圓布者乾盡午中坤盡子中離盡卯中坎盡酉中陽生於子中極於午中陰生於午中極於子中其陽在南其陰在北方布者乾始於西北坤盡於東南其陽在北其陰在南此二者陰陽對待之數圓於外者爲陽方於中者爲陰圓者動而爲天方者靜而爲地者也

图14 《周易》中六十四卦图

画之卦，才生出“象”。而这小成卦再重叠便得到“大成卦”，即由六画(爻)组成的六十四卦(图 14)。每卦皆有自己的名称，

周易本義卦歌

八卦取象歌

☰乾三連　☷坤六斷
☳震仰盂　☶艮覆盌
☲離中虛　☵坎中滿
☱兌上缺　☴巽下斷

分宮卦象次序（乾坎艮震為陽四宮。巽離坤兌為陰四宮。每宮陰陽八卦。）

乾為天　天風姤　天山遯　天地否
風地觀　山地剝　火地晉　火天大有
坎為水　水澤節　水雷屯　水火既濟
澤火革　雷火豐　地火明夷　地水師
艮為山　山火賁　山天大畜　山澤損
火澤睽　天澤履　風澤中孚　風山漸
震為雷　雷地豫　雷水解　雷風恒
地風升　水風井　澤風大過　澤雷隨
巽為風　風天小畜　風火家人　風雷益
天雷无妄　火雷噬嗑　山雷頤　山風蠱
離為火　火山旅　火風鼎　火水未濟
山水蒙　風水渙　天水訟　天火同人
坤為地　地雷復　地澤臨　地天泰
雷天大壯　澤天夬　水天需　水地比
兌為澤　澤水困　澤地萃　澤山咸
水山蹇　地山謙　雷山小過　雷澤歸妹

上下經卦名次序歌

乾坤屯蒙需訟師　比小畜兮履泰否
同人大有謙豫隨　蠱臨觀兮噬嗑賁
剝復无妄大畜頤　大過坎離三十備
咸恒遯兮及大壯　晉與明夷家人睽
蹇解損益夬姤萃　升困井革鼎震繼
艮漸歸妹豐旅巽　兌渙節兮中孚至
小過既濟兼未濟　是為下經三十四

上下經卦變歌

訟自遯變泰歸妹　否從漸來隨三位
首困噬嗑未濟兼　蠱三變賁井既濟
噬嗑六五本益生　賁原於損既濟會
无妄訟來大畜需　咸旅恒豐皆疑似
晉從觀更睽有三　離與中孚家人繫
蹇利西南小過來　解升二卦相為贊
鼎由巽變漸渙旅　渙自漸來終於是

表 7　卦歌表

还编出卦歌来记忆，每一个风水先生都记得这个卦歌(表 7)。

还将八卦、六十四卦与自然界的物象和方位相联系。八卦所象征的物象是天、泽、火、雷、风、水、山、地，如《说卦传》云："雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以悦之，乾以君之，坤以藏之。"又说："动万物者，莫疾乎雷；挠万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫炽乎火；说(悦)万物者，莫悦乎泽；润万物者，莫润乎水；终物始物，莫盛乎艮。故水火相及，雷风匪悖，山泽通气，然后能变化，悉成万物。"同理，六十四卦亦对应象征自然界中的物象。

值得注意的是八卦还与方位相对应，且对应的方式有两种，分别称作先天易或先天八卦图和后天易或后天八卦图(图 15)。先天八卦图又称作伏羲八卦图，后天八卦图又称作文王八卦图。先天八卦图根据《周易·说卦》而来，"天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错"。即所谓取自然之象，就是明亮的南方配"天"乾(☰)，灰暗的北方配"地"坤(☷)，太

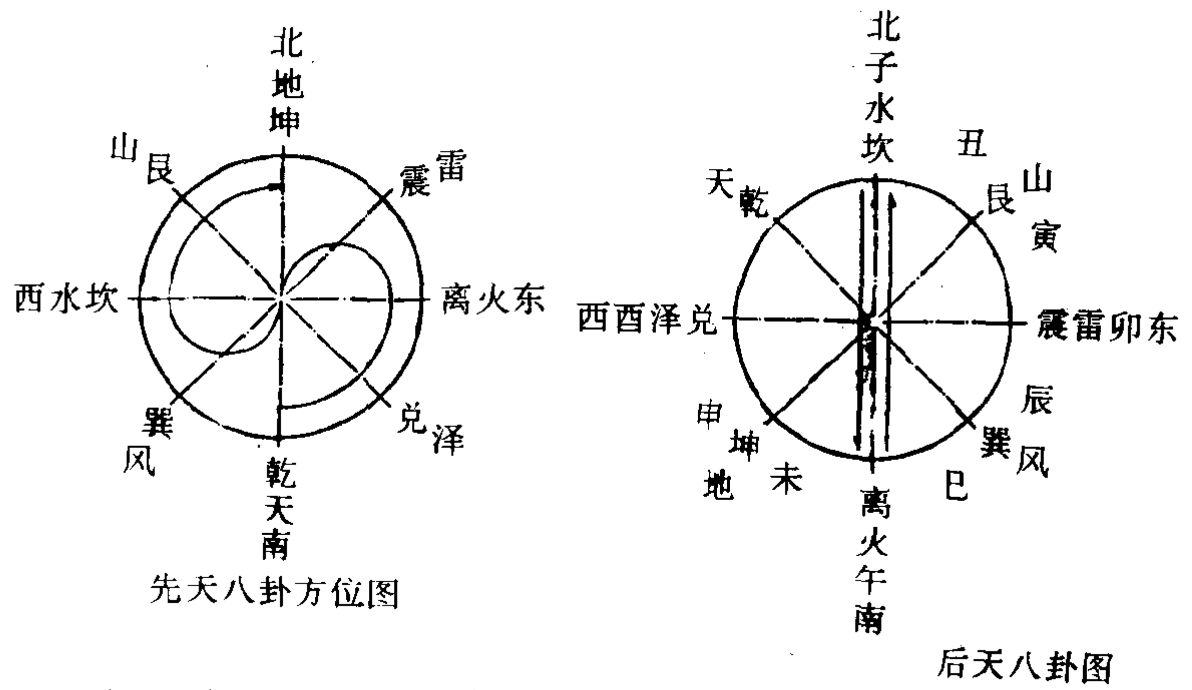


图 15　先天和后天八卦图

阳升起的东方配“火”离(☲),太阳沉没的西方配“水”坎(☵),简言之,乾南坤北,离东坎西,震东北兑东南,巽西南艮西北。另外还确定了乾一,兑二,离三,震四,巽五,坎六,艮七,坤八的卦数,并据此卦位演变出先天八卦方位图、六十四卦方位图、圆图、卦气图等多种图式。

因此,先天八卦等是按自然的状态在人们生活着的状态中被创造出来的。与此相对,人们利用自然即所谓“人忤逆自然而生活”。吃熟食、穿衣服、盖房屋等生活情形之后而成立的八卦图式称作后天八卦,据说由周文王开始,周文王之子周公旦完成,故又称作文王八卦。此时将卦位改为离南坎北,震东兑西,巽东南艮东北,乾西北坤西南。由先天八卦演变成后天八卦,亦有图表示(图 16)。

因为后天八卦是关于人生活情形的学说,因此在实际应用中多用此卦位,如风水学说中的基本框架所采用的便是后天八卦的卦位,罗盘中的八卦也多用后天八卦。

③ 数、河图、洛书、九星、色彩

风水中有许多涉及数字及色彩的做法,实际都来源于河图、洛书中的数字关系。《周易·系辞》还对数字有如下的描述:“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十,天之数五,地之数五,五得位相,各个有合,天之数二十有五,地之数三十,凡天地之数五十有五,其乃成变化,行鬼神之所以。”把从 1 到 10 的数字,分为奇数、偶数,前者为天,阳,后者为地,阴。关于这样划分的原因,何新《诸神的起源》一书中列表予以解释和推测(表 8)。从表中可看出所有的奇数均与天文现象有关,故以天为阳,而所有的偶数都与地理现象有关,故称地数,“各个有合”的意思,即指互相结合。日本学者吉野

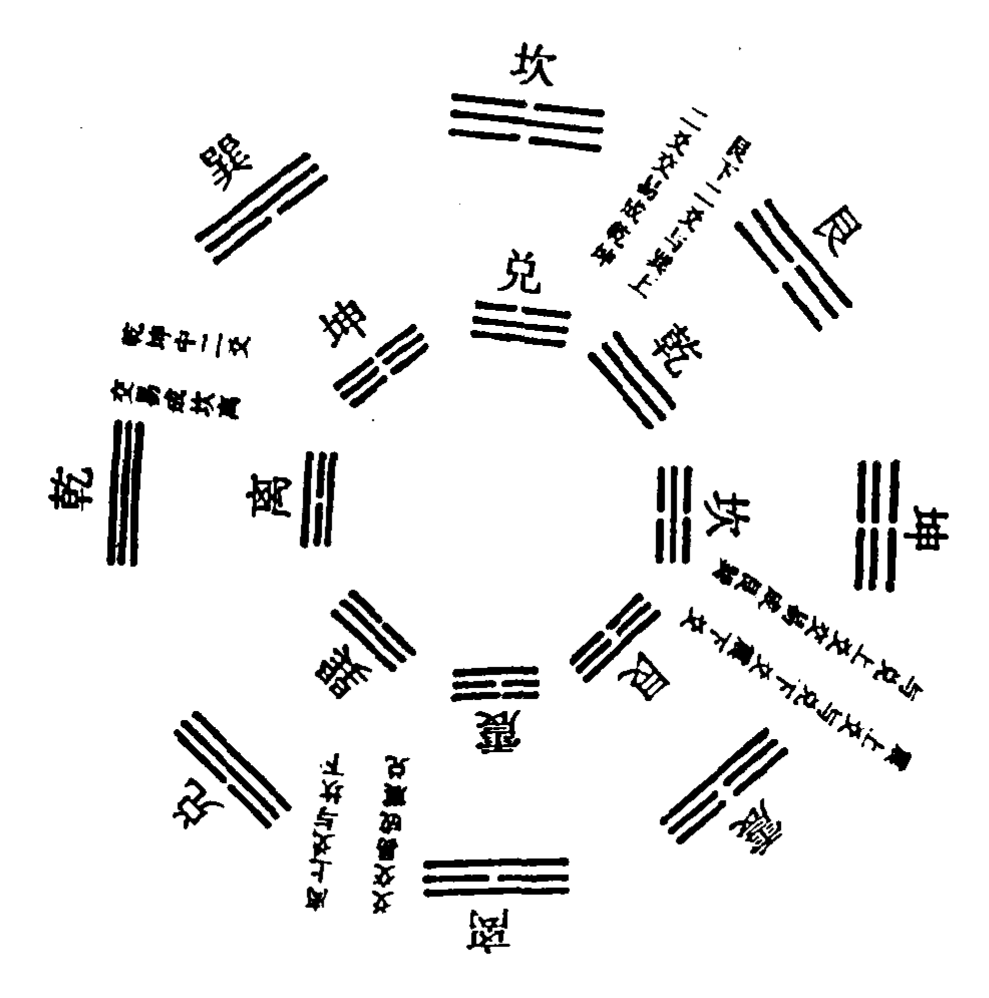


图16　先天八卦后天八卦演变图解转引自《易学大词典》

裕子认为其意思可以理解为：将10个数字分作两部分：

$$\begin{cases} 1、2、3、4、5 \\ 1\ \ 1\ \ 1\ \ 1\ \ 1 \\ 6、7、8、9、10 \end{cases}$$

即1和6，2和7，3和8，4和9，5和10相结合，并且这些结合都是互为阴阳，得位而合。其实这五种结合实际正合"五行"之理。关于"五行"术语及其与数字的关系最早见于《洪范》："五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水润下，火炎上，木曲直，金从革，土爰稼穑。"用简表表示：

水、火、木、金、土
1 1 1 1 1
1、2、3、4、5

因为1、2、3、4、5与6、7、8、9、10各数互相结合，所以6、7、8、9、10亦可与五行相配，于是上表即可变成：

水、火、木、金、土
1 1 1 1 1
1、2、3、4、5
1 1 1 1 1
6、7、8、9、10

这便成了“河图”里数之组合的情形。

天一——	地二——	天三——	地四——	天王
（混沌）	（两向地理）	（日、月、星三皇）	东西南北	五行
太极	方位	三光	四方	
地六——	天七——	地八 ——	天九——	地十
六极	七曜	四方	九道	五帝
六合		四佐	九圆	五佐

表8 数字与天地关系对应分析表

关于河图的来源，曾有多种传说，本章第一节里也稍有涉及。此处只谈图式与数字五行的关系。当然谈及河图也必须涉及洛书。对于河图、洛书中的数字解释，中国哲学里有许多说法，不外以下二大类型：

郑康成曰："天地之气各有五，五行次之，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也，五曰土，天

数也。"

杨子太玄曰："一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土，一与六共宗（范望解释曰居北方），二与七为朋（居南方），三与八成友（居东方），四与九同道（居西方），五与十共守（居中央）。"

这些对风水产生巨大影响，几乎任何一本风水书中都引用类似上述记载的解释，如《五位详明》、《阳宅觉》、《入地眼图说》等风水书中皆画有河图、洛书及与上面记载相一致的文字

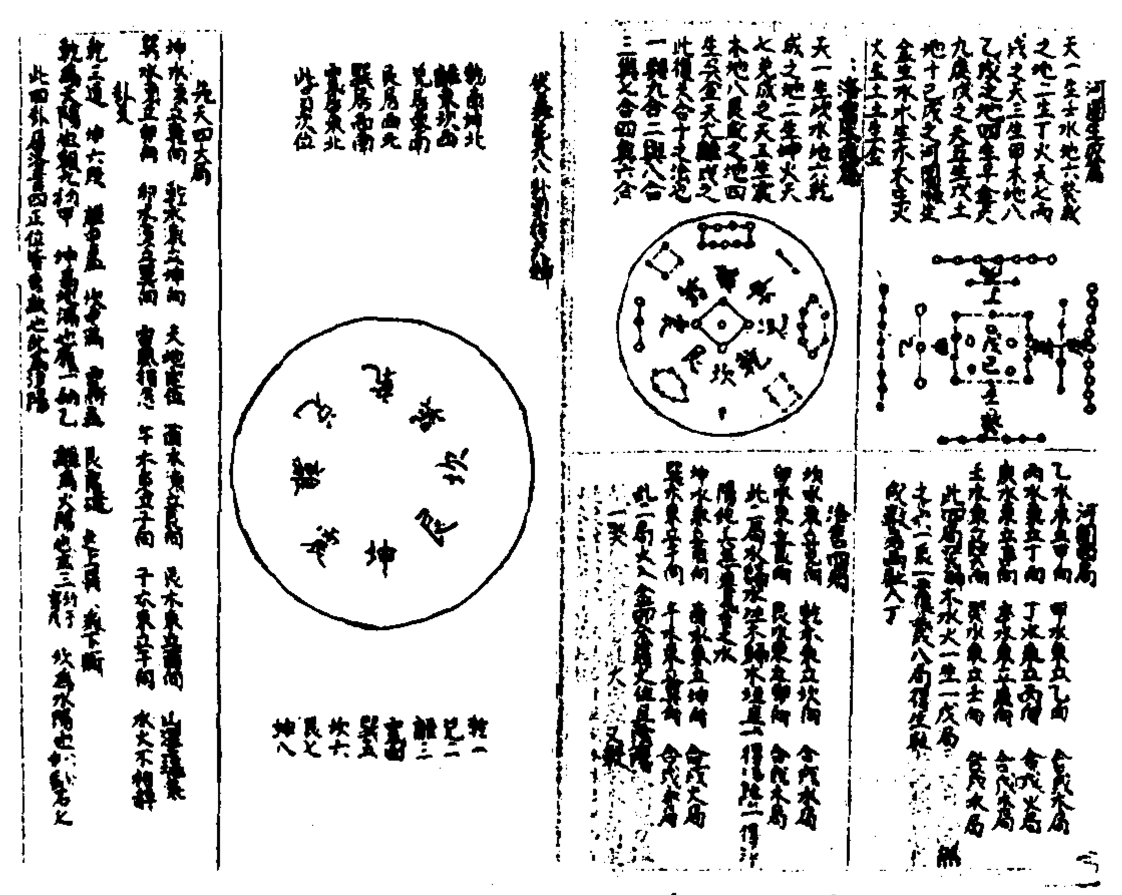


图17风水书中的河图、洛书应用引自《入地眼图说》

说明（图17）。洛书中从1到9的数中，奇数配东西南北四个正方向，偶数配于四个角，便成为九星图。关于九星及其与色彩的关系上节已有讨论，它们也是风水理论的一大基础。

构成风水理论的重大根基的另一种思想则是与易理密切

相关的五行。

我们曾提到，五行最早见于《尚书·洪范》。而五行在风水中的最大运用便是五行的相生相克之理。五行的金木水火土之间的这种相生相克关系构成了风水中推论吉凶的基本准则，和任何术数一样，风水中也将一切事物附会成五行元素之一，然后通过这种相生相克原理判断吉凶。所谓相生顺序就是五行相互产生的次序，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木的次序(图 18)。相克顺序即与相生顺序相反，五行相互抑制的次序，即五行按反顺序克制对方，又称作相胜序：木克土，土克水，水克火，火克金，金克木(图 19)。五行还与方位、数字、色彩、行星、天干、地支相配，因此其相生相克原理可以引伸出许多风水细则(表 9)。

阴阳五行法则中，还有一个重要的法则对风水理论的影

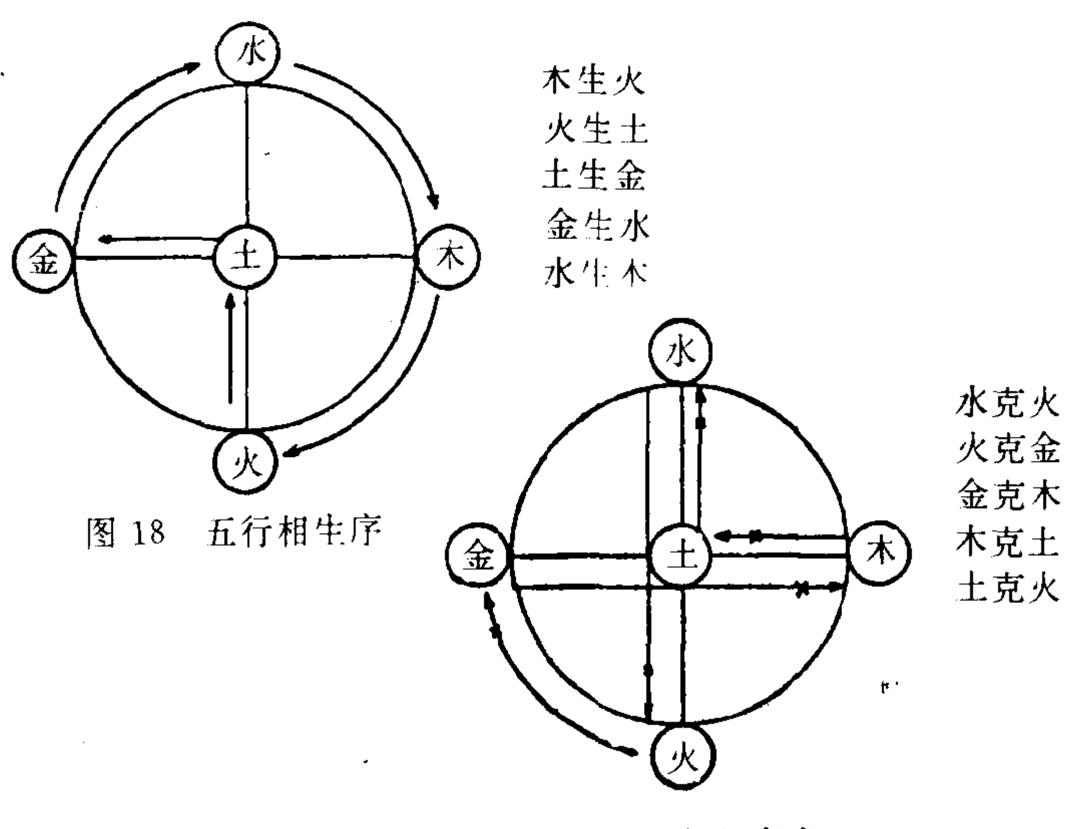


图 18　五行相生序

图 19　五行相克序

响尤为重大，这便是著名的“三合原理”。风水中后来发展起来的一个著名流派三合派便是以此理论作为其整个学说的支柱的，从而以这种“三合原理”作为审理建造阴阳宅的最高原则。

五行	金	木	水	火	土
五色	白	青	黑	赤	黄
五方	西	东	北	南	中央
五时	秋	春	冬	夏	土用
五星	太白	岁星	辰星	荧惑	填星
五脏	肺	肝	肾	心	脾
五声	商	角	羽	徵	宫
五味	辛	酸	咸	苦	甘
五事	言	貌	听	视	思
五常	义	仁	智	礼	信
五虫	毛	鳞	介	羽	倮
十干	庚辛	甲乙	壬癸	丙丁	戊己
十二支	申酉戌	寅卯辰	亥子丑	巳午未	辰未戌丑
月	七、八、九	一、二、三	十、十一、十二	四、五、六	
易卦	兑☱	震☳	坎☵	离☲	

表 9　五行、色彩方位等关系配置表

三合原理，是根据自然界的一切事物发展的规律总结出的一套理论，具体说即是将自然界事物的开始、壮大、消亡这三个基本次序简化称作生、旺、墓三个字，或谓三个阶段。

早在《淮南子》中便有关于三合的记载和定义：

水申生，子旺，辰死。三辰（三支）皆水

火寅生，午旺，戌死。三辰皆火

木亥生，卯旺，死未。三辰皆木

金巳生，酉旺，丑死。三辰皆金

土午生，戌旺，寅死。三辰皆土

此段话后来被广泛地运用于风水之中，且构成了风水中最神秘和晦涩的理论之一。笔者在初读风水书籍时曾对之百思不解。后来读到日本学者吉野裕子《易经与祭祀》一书，其中举了一个季节的例子来解释“三合之理”，便才清楚明白。

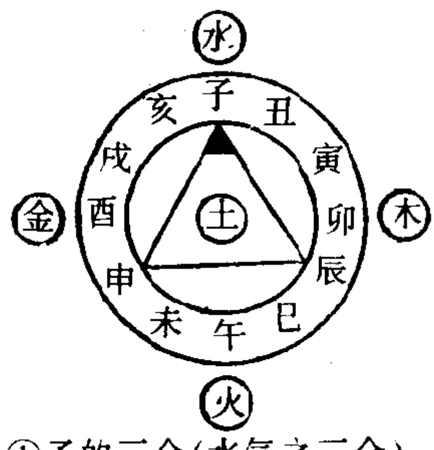
例如“水气”，在季节上说来就是“冬”季，属于十、十一、十二即亥、子、丑三个月，此时的生、墓、旺便对应为：亥的十月为“生”，子的十一月为“旺”，丑的十二月为“墓”。但是对应三合原理考察：“冬”的“水气”并不只限于亥、子、丑的十至十二月这三个月。因为“冬”或“水”气的萌芽实际早已出现于申月（阴历七月），在仲冬的子月（十一月）得以壮盛，而到了辰月（阴历三月）才逐渐走向结束，于是申、子、辰三支，便应是水气的生、旺、墓，三支合而为一色水气，这便是“水申生，子旺，辰死，三辰（三支）皆水”的一个实例。余以此类推，可用图表示（图20）。

除了上述的《易》、阴阳五行法则外，中国哲学里还有一个重要思想，渗透到中国社会的每一个阶层，也成为风水理论总的指导思想。便是著名的天人感应、天人合一思想。该思想曾散见于先秦诸子的著作之中，由汉代神学化了的儒学家董仲舒将之系统化。又主要表现在其名著《春秋繁露》[①]一书中。兹总结如下：

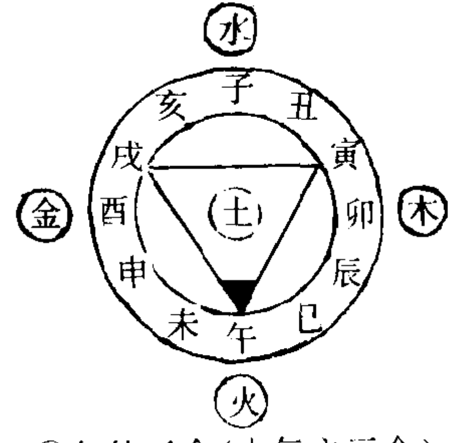
①天人感应论。认为天是一个完奋的、有人格意志的天，为万物之祖，百神之大君：“天者，万物之祖，无天而生，未之有也，独阳不生，独阴不生，阴阳与天地参然后生。”并且天有人

① 《史记》上并未记书名，只说董有百二十三篇，估计书名是魏晋南北朝时人整理时所加。

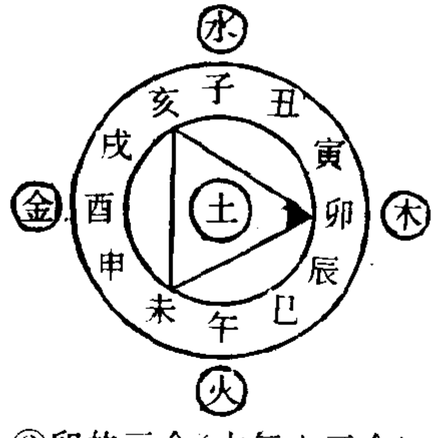
的感情，有喜怒哀乐，亦具有五行的属性，对应着春夏秋冬四季：“天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，火为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一



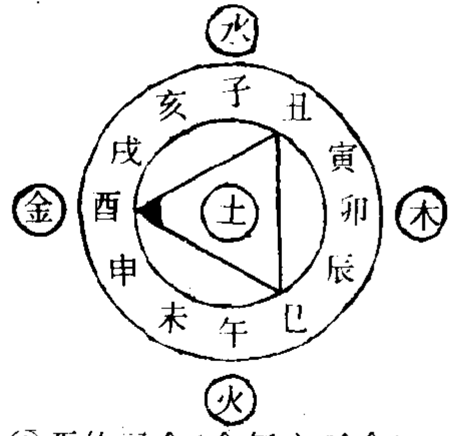
①子的三合(水气之三合)
申……生　子……旺　辰……暮
申、子、辰三支皆为水气



②午的三合(火气之三合)
寅……生　午……旺　戌……暮
寅、午、戌三支皆为火气



③卯的三合(木气之三合)
亥……生　卯……旺　未……暮
亥、卯、未三支皆为木气



④酉的三合(金气之三合)
巳……生　酉……旺　丑……暮
巳、酉、丑三支皆为金气

图20　三合原理示意图

端，人为一端，凡十端而毕，天之数也。”又说：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”[①] 从而董仲舒认为天生万物是为人，而天生人后，还生义和利，义养人心，利养人

---

① 《春秋繁露·五行相生》。

身。天和人类社会具有密切关系。天通过谴告，有步骤地管理人类社会。因此帝王应该善于把握“天意”：“夫王者不可以不知天。……天意难见也，其道难理，是故明阳阴出入空虚之处，所以观天之志。辨五行之本末顺逆大小广狭，所以观天道也。”① 就是说阴阳五行（“天”）与王道政治（“人”）互相一致且彼此影响。

②天人合一，以类合一。人是天派生的，故天人属同一类。天是人的曾祖父，人的形体是化天数而成的。因此天有四时，人有四肢，天有五行，人有五脏，天有三百六十五天，人有三百六十五小节（实际人只有二百零六块），一年有十二月，人有十二个大骨节：“人有三百六十节，偶天之数也。形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也。体有空窍理脉，川谷之象也。心有哀乐喜怒，神气之类也。……人之身，首妿员，象天容也。发，象星辰也。耳目戾戾，象日月也。……小节三百六十六，副日数也。大节十二分，副月数也。内在五脏，副五行数也。外有四肢，副四时数也，乍视乍瞑，副昼夜也。乍刚乍柔，副冬夏也。乍乐乍哀，副阴阳也。”② 如此说法，今天看来十分荒谬且幼稚可笑，但是把天人视为同一体，不仅有物质、自然上的相连，同时还有精神情感上的相通，对中国文化产生深远影响。而有些说法也具有某种合理之处，如认为：“天将阴雨，人之病故为之先动，是阴阳应而起也。……阴阳之气因可以类相损益也。”

风水中的最终目标正在于通过建筑的处理来达到上述的

---

① 《春秋繁露·天地阴阳》。

② 《春秋繁露·人副天数》。

天人感应和天人合一，从而顺乎天意，使人生活在和谐美满的环境之中。总之，风水的根基深深地扎根在中国文化的沃土之中，中国的巫术、礼制、哲学、美学乃至宗教都有着与风水观念相一致的基础，而这一切又与中国民间生活紧密地结合，因而尽管风水里杂有许多巫术和迷信色彩，却依然能持久不衰地维持发展。

第二部分　历　　史

错综、纷纭和一些捉摸不定、牵强附会的背景决定了风水自身体系的庞杂和混沌，而中国民间术数的最大特点——世袭传承以及某种一知半解或误解的传播又导致了风水的多派多系，为了简捷地描述风水的历史，还是让我们顺着大的时代脉络从风水的一些代表人物、代表流派和经典著作说起。所谓以纲带目是也。

第三章　风水的发展概况

汉代是堪舆——风水理论的成型期

《堪舆金匮》与形法开始了风水理论中形法与理法分野的端倪

五音姓利说则是汉代风水的最突出之点

1. 汉代堪舆

对于中国早期的历史，世人已有如此的结论：在社会制度上秦代起定向作用，奠定中国"大一统"局面，汉代则有承上启下之功，所谓"汉承秦制"。在思想意识上，汉代的哲学却远没有先秦诸子丰富多彩，也不具备后来的魏晋玄学那样的思辨性，但是汉代却起着强烈的文化定向作用，奠定了"儒家传统"的根基，我们在第二章里所讨论的中国风水的哲学之根和巫术科学之根皆正是在此时生根发芽并走向民间的。

汉代之初便盛行黄老思想，崇尚老子的清静无为，凡事托名黄帝之言，这一切都开始了哲学上的神秘主义之先河，逐渐的"罢黜百家，独尊儒术"，但此时的儒术却是以董仲舒为首的神学化儒学，如上章所讨论，这种儒学将阴阳五行学说与儒家

学说合流形成一种专讲天人感应的经学。稍后又出现了谶纬之学，所谓谶即是当作神灵启示人们行为的一种预言，而纬则是对经而言的，纬而谓之谶纬，即总结过去所有的具有一定性质的预言，而用以解释一般性质的儒家经典，使那些预言与儒家经典相交织，从而使圣人的教条与上天的启示合而为一，这一切加上汉代道教的崛起，使得民间广泛流行各种各样的术数活动，如"气运图谶"、"占候"、"占星"、"看相"、"望气"、"风角"、"迁徙之法"以及各种各样的具有迷信意味的禁忌。当时的堪舆之学正是在此基础之上摆脱早期单纯的占筮或相宅形式而发展出一套以阴阳五行学说为基础的理论学说。

我们在第一章也曾追溯过风水名称的演变，汉代时称作堪舆，堪舆学说的提出使风水从占卜巫术的母胎中脱颖而出，成为一个独立的学派。堪舆名称及其内容，我们在第一章也作过专门讨论。我们从《汉书・艺文志》里列举的术数书目中推测当时的堪舆主要有两个方面：《堪舆金匮》和《宫宅地形》，这正是后世风水的理法与形法的正式分野。那么堪舆术在汉代到底有哪些具体的活动和影响呢？

我们的资料主要取自东汉思想家王充的《论衡》，当然《论衡》的目的是批驳风水，在今天却从反面帮助我们了解和考证当时主要的堪舆活动：

（1）以甲乙之神与五音姓利之说为核心的图宅术

王充《论衡・诘术》篇云："《图宅术》曰：'宅有八术，以六甲之名数而第之，第定名立，宫、商殊别。宅有五音，姓有五声，宅不宜其姓，姓与宅相贼，则疾病死亡，犯罪遇祸。'"另又云："《图宅术》曰：'商家门不宜南向，徵家门不宜北向。'则商金，南方火也；徵火，北方水也。水胜火，火贼金，五行之气不相得，

故五姓之宅门宜有向，向得其宜，富贵吉昌；向失其宜，贫贱衰耗……’”由此笔者推知图宅术主要根据五行的相生相克原理，将住宅主人的姓氏及住宅方位都附会成五行的属性，即宅有五音，姓有五声，在安排住宅朝向时，要求住宅主人姓氏的五声宫、商、角、徵、羽与住宅方位的五音属性相协调。具体方法是先根据住宅主人的姓氏推出其所属的五声，即属于宫、商、角、徵、羽中的哪种，再据此推出其五行的属性，最后按五行的相生相克原理判断门向的方位。如田姓属徵音，徵属五行中的火，而火由木生，火克金，木在方位中属于东方，金在方位中属于西方，因此按照图宅术，田姓人的住宅门宜向东，而忌讳朝西。再从王充称其“宅有八术”看，似乎当时已有八种方法，不过今天已难以了解其具体内容了。

笔者曾在《风水探源》一书中，列举了两点推测图宅术为《堪舆金匮》的内容之一：① 图宅术原理与堪舆金匮原理一致，同属于五行类；② 图宅术所用六甲之神与六壬的作法颇相呼应。从王充的《论衡》看，图宅术在汉代时已十分流行。由此可进一步推测图宅术的活动当为堪舆术的主要组成部分。而图宅术的核心又是五音姓利之说，这种五音姓利之说的盛行显然与汉代的阴阳五行说法分不开。由此也证明风水与中国文化历史的轨迹十分一致。王充虽然对图宅术进行了批驳，但该说却一直盛行到唐代，宋时仍有余波，如著名的巩县宋陵便是依此原理所建。

(2) 迁徙法或迁移法——太岁禁忌

王充《论衡·难岁》篇曰：“《移徙法》曰：‘徙抵太岁凶，负太岁亦凶。’抵太岁名曰岁下，负太岁名曰岁破，故皆凶也。假令太岁在子，天下之人皆不得南北徙，起宅嫁娶亦皆避之；其

移东西，若徙四维，相之如者皆吉，何者？不与太岁相触，亦不抵太岁之冲也。”这里岁下即太岁所处的方位，岁破即太岁相对相冲的方位。可知迁徙法包含的范围很广，“起宅嫁娶”皆考虑在内，而其实质则主要是设法避开太岁。如前所述，太岁最早是一种为了便于纪年而设想出的行星，但是随着堪舆术的出现，太岁便演化为一种地上凶神。其实远在汉代之前就有一些关于太岁的记载，如《荀子·儒效》篇记曰：“武王之诛纣也，行之日，以兵忌东南而迎太岁。”说的是武王伐纣的故事，据说当时有大臣劝谏武王，不要与太岁相逆而向东南方进军，可是武王不听，仍命军队行到汜水，其时汜水猛涨，再走到怀水，怀水亦猛涨，遂即军心动摇，后多亏诸神相帮，始化凶为吉。这里迎太岁虽然不吉，尚能化凶为吉，但至汉代，太岁却已成为一个千万不可触犯的凶神，并由此产生出一种专门避之的迁徙法，其间是如何转变的尚待探讨。

关于太岁主凶的说法，后来一直盛传，民间乃有“太岁头上不能动土”之谚之俗。认为太岁每年所在的方位为凶位，如果在太岁方位兴工动土，便会掘到蠕动的球样的土块，凡遇之，必死无疑。这在《酉阳杂俎》、《续夷坚志》等书里皆有详尽记载。

其实，现在太岁土已被证明并非虚妄，而是一种世上罕见的白膜菌种，已正式名为“太岁菌”。只是像汉代所流传的那种太岁每年所在的方位对应地上太岁土的说法仍有待证明。今天的事实表明，有些在民间盛传不衰且被认为是迷信的东西，往往却也有一定的事实根据，只是诸多传说由于其“极端灵验”而被蒙上了层层迷雾，附上了许多人为的迷信色彩。唯有通过新的科学予以证明，使人们明白其中的原理，才能使人们

了解真相，才能破除这种神秘，倘若一味的是口头上批驳和理论上压制那只会适得其反。如太岁的禁忌虽经王充等多人驳斥却终难匿迹便是一最好例证。那么今天人们了解其为“太岁菌”后，便会释然，原来是如此。

(3) 西益宅

《论衡·四讳》篇曰：“俗有大讳四。一曰讳西益宅。西益宅谓之不详……”这里西益宅就是指在住宅的西边扩建新房。对此王充认为实际上是一种义理之禁，而非吉凶关系：“夫西方，长老之地，尊者之位也。”① 此一解释可在其他文献里得到印证。如《风俗通》说：“宅不西益，俗说西者为上，上益者妨家长也。原其所以。”有《礼记》曰：“南向北向，西者为上。”《尔雅》也说：“西方隅谓之奥，尊长之处。”不管解释如何都向我们展示了汉代人对室内外方位的一种信仰和处理原则——以西方为禁忌方向，不可建造，宜空缺。也说明堪舆的理论与实践皆与当时的礼制及习俗不悖。或者干脆说堪舆中某些说法就是由礼制和习俗总结而来，其间有着某种渊源关系。不过后来的风水却以东北方为鬼门，认为在东北方宜空缺，这又说明了随着时代的变迁，人们对方位的理解和信仰也有所变更，风水学说亦随之作出相应的调整从而产生新的认识理论。

(4) 择时、日

《论衡·讥日》篇曰：“世俗既信岁时，而又信日。举事若病死灾患，大则谓之犯触岁月，小则谓之不避日禁。岁月之传既用，日禁之书亦行。……《葬历》曰：‘葬避九空地臽及日之刚柔、月之奇耦。日吉无害，刚柔相得，奇耦相应，乃为吉良。不

① 《论衡·四讳》篇。

合此历，转为凶恶。’……又曰：‘雨不克葬，庚寅日中乃葬。’”可以看出彼时择时日的流行，并且也以阴阳五行为原理，要刚柔相合，对于墓葬尤其注重时日，且有专门讲选日子的《葬历》出现。《葬历》的内容今已不得而知，但可以想见，当时已经颇具系统。对于起宅盖屋的选日，亦有书籍论之：“工伎之书，起宅盖屋必择日。”

（5）葬地兴旺说

我们在第一章里曾分析，中国墓葬的初期仅是出于礼制之需，并无后来风水所大肆提倡的人死后代受荫于尸体的“葬地兴旺”之说。“葬地兴旺”说到底起于何时尚需考查，目前一般认为最先见于樗里子（前？一前 300 年）。据《辞海》历史分册介绍，樗里子为战国时秦国贵族，秦惠王的异母兄弟，名疾，居于樗里（一作楮里，在今陕西渭南），故称作樗里子。初任庶长，因战功封为严君，秦武王时，与甘茂为左右丞相。为人滑稽多智，秦人称为“智囊”。据《史记》记载，樗里子死后，葬于渭南章台之东。他生前曾预测自己的墓地两侧将有天子的宫殿，后果应验。因为至汉时，恰好长乐宫在其东，未央宫在其西，武库正值其墓。也许由此传说，樗里子也成为风水中的传奇人物，后世风水也都认为葬地兴旺论起于樗里子。实际上，樗里子的“应验”说法并未直接涉及兴旺子孙。我们在前面也已考证过，从秦到汉初均无类似的葬地兴旺之说。因此可以断定，这种说法兴起于汉。结合上面提到的汉代《葬历》的出现，推测此时已有一些较为系统的有关葬说的理论出现。无怪有传说说汉代有青乌子作《葬经》，有朱仙桃作《搜山记》，笔者推想或许传说中青乌子所作的《葬经》实际可能就是王充所提到的《葬历》。

（6）符镇

从以上逐条所述，可知汉时所有的堪舆活动都可以归结到禁忌。人们在避讳这些禁忌的同时，自然也渴望着能够摆脱这些凶恶，于是“发明”了一系列的符镇方法：

① 解除。《论衡·解除》篇曰：“世信祭祀，谓祭祀必有福。又然解除，谓解除必去凶。……宅中主神有十二焉，青龙白虎列十二位，龙虎猛神天之正鬼也，……有十二神舍之，宅主驱逐，名为去十二神之客，恨十二神之意，……世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以象鬼形，令巫祝延以解神，土已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。”这里有祝延主持，可见解除之法实际是一种巫术活动。然而这种带有巫术意味的活动，却逐渐演化成为一种民俗流传至今。实际上今天开工动土时所行的一种奠基仪式，就是这种民俗的余韵流风。

② 厌胜。汉代的厌胜之法，主要是为了逃避太岁凶神，并且所依据的原理也仍是阴阳五行的相生相克之理。如《论衡·调时》篇曰：“见食之家，作起厌胜，以五行之物悬金木水火。假令岁月食西家，西家悬金，岁月食东家，东家悬炭。设祭祀以除其凶，或空亡徙以辟其殃。连相仿效，皆谓之然。”运用厌胜之法最著名的例子要数单于舍上林苑之举了。据《汉书·匈奴传》载：“（哀帝）元寿三年，单于来朝，上以太岁厌胜所在，舍之上林苑蒲陶宫。”帝王亦采用此法，足见其在当时的威力。

③ 镇墓兽、镇墓文、买地券等。现代考古发掘表明，汉代出土的墓中有大量的镇墓兽，镇墓文以及买地券等，尤以东汉为最，这些实际上都是符镇手法的一种。

镇墓兽由鹿角、头面、立座三部分组成，头面有多种，鹿角多非真鹿角，状如一种似鹿的“桃枝”，一角者称作天鹿，两角

者叫辟邪。据王瑞明《镇墓兽考》[1] 考证，这是古山神的造像，与上古护灵的"刍灵"意思相似。

镇墓文及镇墓瓶则都是以"天帝使者"之类的名义书写的一些文字，从而使死者的亡灵在坟墓中得到安宁，保证生者的家宅平安。

买地券则是起源于东汉的以地契形式置放于墓室中的一种物品，又称作"券别"、"地券"、"地契"。主要是受生人的买地契的启发而来。其目的是使死者在阴世的生活能够得到保障，使墓地的所有权不被侵害，从而不来烦扰生者，使生者平安。如《贞松石集古遗文》卷十五记载，延熹四年（公元 161 年）的一方买地券上书写如下文字："延熹四年九月丙辰朔，卅日乙酉直闭。黄帝告丘丞、墓伯、地下二千石、墓左、墓右、主墓狱吏、墓门亭长，莫不皆在。今平阳偃人乡苌富里钟仲游妻薄命蚤死。今来下葬，自买万世冢田。贾直九万九千。钱即日毕。四角立封，中央明堂，皆有尺六桃券，钱布，铟人。时证知者先□曾王父母□□□氏知也。自今以后，不得干扰生人，有天帝教，如律令。"这种买地券此后一直流行。据宿白先生考证[2]，地券文字自唐末渐成定格，如记四界必云："东至……南至……西至……北至……"可见这种记载已带有明显的风水色彩，如 1961 年在江西分宜一座宋墓中出土的一买地券中即是按此格式："……买得本县化全乡德全里地名长塘村申山艮寅向受地一穴，东至甲乙青龙，南至丙丁朱雀，西至庚辛白虎，北

① 王瑞明：《镇墓兽考》，载《文物》1979 年第六期。

② 宿白：《白沙宋墓》，文物出版社 1957 年版。

至壬癸玄武。上至青天，下至黄泉……”[1]

总之，汉代阴、阳宅理论皆已出现雏形，深入到民间。其理论学说则以阴阳五行学说为主导框架。五行的相生相克原理尤为当时风水中判别吉凶的最高准则，因此带来五音姓利说的盛行。另外汉代时葬地兴旺说也开始出现，并盛于东汉。

魏晋是一个独特的时代

郭璞被后世风水奉为祖师

风水的经典《葬书》却非郭璞所作

管辂是另一位著名术士，也是风水的一代宗师

风水也托名管辂作《管氏地理指蒙》

2. 魏晋“风水大师”——郭璞与管辂

一、郭璞与《葬书》

提起风水两字，几乎所有的风水先生都称其为郭璞发明，那么郭璞何许人也？

郭璞(276—324)，字景纯，河东闻喜(今属山西省)人。《晋书·卷七十二》对郭璞的家世作过这样的介绍：“父，瑗，尚书都令史。时尚书杜预，有所增损，瑗多驳正之，以公方著称。终于建平太守。”可见郭璞出自名门，而璞本人却“好经术，博学有高才，而讷于言论。词赋为中兴之冠。好古文奇字，妙于阴

① 转引自徐吉军《从丧葬习俗看中国人的生命观》，载《中国民间文化》第七集，学林出版社 1992 年 9 月版。

阳算历”。只是郭璞的这些本领的来历富于神奇色彩:“有郭公者,客居河东,精于卜筮,璞从之受业。公以青囊中书九卷与之,由是遂洞五行天文卜筮之术,攘灾转福,通致无方。”于是民间盛传郭璞占筮、相墓、相地的故事,如《太平广记》卷十三记载称其“鉴天文地理,龟书龙图,爻象谶纬,安墓卜宅,莫不寄微善测人鬼之情况”。据笔者考察,郭璞虽然为河东闻喜人,其从事占墓相地的活动却多发生在江浙福建一带的南方地区,兹列举数件:

(1) 卜地。据《晋书·郭璞传》记载:司马睿镇守建邺时,王导请郭卜地,得咸卦之井卦,郭璞据此断言,东北方向带有“武”名的郡县,可得铜斧,西南方带有“阳”名的郡县井水会沸腾。后来果然武进县的田中发现了五枚铜铎,历阳县的井水沸腾了一天。司马睿为晋王时,又让郭璞卜地,遇豫卦之睽卦,于是说会稽的井口将得钟,上有勒铭,意即大功告成,待司马睿即位时,果然在会稽剡县井口得到一钟。

(2) 择墓活动。①《晋书·郭璞传》记载,郭璞曾为其母在暨阳择一块墓地,却离水只有百步之远,有人认为墓地离水太近,水会淹没墓地,不吉,但郭璞却预言水会退去,后来果然沙土上覆,墓周围几十里都成为桑田。②《世说·术解》篇记载,晋明帝想了解葬坟的事,听到郭璞在为人葬坟,就化装前去观看,问坟主为什么葬到龙角上?这种葬法是要灭族的。主人答:“郭璞说这是葬在龙耳上,不出三年当招引天子。”帝又问:“是葬后可出天子吗?”答曰:“非出天子,但能招引天子来问。”③《南史·张裕传》称,张裕的曾祖父澄准备葬父,郭璞为其选坟穴,对他说,葬某地,你可活到一百岁,做位极人臣的三司大官(注:太尉、司徒、司空),但子孙不旺。葬某地,你只活

到五十多岁，官职就下降多了，但后代显贵。澄选择了后者，官做到光禄（注：主管皇帝膳食的官），活到六十四岁逝世，子孙遂昌盛。

（3）为温州城选址。据乾隆年修纂的《浙江通志》介绍，郭璞曾在浙江一带选择城址，温州市即传说为璞所选。开始郭璞准备选城址于江北一带，但是取土称过之后，发现土轻了，遂过江，登上西北带的一个山峰（该山由此得名郭公山），见“数峰错立，状如北斗，华盖山锁斗口”[1]。于是确定该处为城址，并说：“若城绕山处，当聚富贵，但不免兵戈水大，城于山，则寇不入斗，可长保安逸，因城于山，号斗城。”说明郭璞已有称土之举，并且选址时已将安全防卫放在首位，这可能与当时战争频繁的背景有关。

（4）对福建城址的论述。据传郭璞还著有《迁州记》、《迁城记》等书阐述城市选址，如《闽中摭闻》在关于福州府的条目中引说晋郭璞《迁州记》有铭云：“泰康之载，迁卜瓯基四色，牢城层峦，三迳洪浒，南流瑞龙，西应其主，螺友对现，花峰千载……其城形状如龙如凤势，气盘拏，遇兵不掠，遇荒不饥，逢灾不染，六十甲子满废而复用。”又郭璞《迁城记》里描述福州市云：“左旗右鼓，全闽二绝，旗山在洪塘山之西，山巅欹侧，其形如旗，鼓山屹立海滨……”由这些记载和议论推测郭璞曾在福建一带有过多次卜城活动。

以上逐项皆说明郭璞有过大量的卜宅、占墓、相地活动，无怪他被后世风水师尊奉为风水的鼻祖，而这种屡验的传奇色彩也说明了郭璞作为风水宗师是当之无愧的。

---

① 见清乾隆年修《浙江通志》。

郭璞的确十分特殊，从纵的方面看，他不仅精通术数，并且通读了历史上大量正宗儒家经典。博闻强记，且不泥于古人，发出自己的新见。如《晋书》所载，他注有《尔雅》、《三苍》、《方言》、《山海经》、《楚辞》、《穆天子传》等书。从横的方面看，他又善于搜集身边各种占筮之事，曾将所闻的筮验的六十多件事汇编成《洞林》，作为占筮之参考书籍，显然他是一个集儒、术为一身的人物。所以风水推他为理论的始祖，既可使风水的地位提高，获取风水在上层知识界的信仰，又可满足普通人渴求智者的心理愿望。

制造出郭璞的神秘受师途径，也确实高明，使得从神话传说到郭璞这一巨大的时代和空间间隔得以填平。风水术上一方面有了一个神通广大的真实人物作为祖师爷，同时其祖师爷的神秘受学途径又使之与神话传说中的神圣人物相关联，从而产生出一圈神圣的光环。这种手法是中国民间历史上最喜用的方法之一，我们考察任何一种术数以及各种手工业行业如木匠、漆匠等行业的宗师的受业莫不如此。

既然郭璞为祖师，必然要有他的理论，于是便将《葬书》托名于郭璞。

对此，早就有学者提出质疑，并加以考证和否定。如清代的考据专家纪昀在《四库全书总目提要》中指出："《葬书》一卷，旧本题晋郭璞撰。璞撰有《尔雅注》已著录。葬地之说，莫知其所自来。《周官・冢人》、《墓大夫》之职皆称以族葬，是三代以上葬不择地之明证。《汉书・艺文志・形法家》始以宫宅地形与相人相物之书并列，则其术自汉始萌，然尚未专言葬法也。《后汉书・袁安传》载安父没，访求葬地，道逢三书生，指一处当世为上公，安从之，故累世贵盛。是其术盛于东汉以后，其

特以是擅名者，则璞为最著。考璞本传，载璞从河东郭公受《青囊中书》九卷，遂洞天文、五行卜筮之术。璞门人赵载尝窃《青囊书》，为火所焚，不言其尝著《葬书》。《唐志》有《葬书地脉经》一卷，《葬书五阴》一卷，又不言为璞所作。惟《宋志》载有璞《葬书》一卷，是其书自宋始出，其后方技之家竟相粉饰，遂有二十篇之多……”另外，清光绪戊寅年版的丁芮朴的《风水祛惑》里亦有与纪昀相似的说法和考证。目前多数学者认为《葬书》当是唐宋时期的作品。

从《葬书》所记述的观测方位的方法看，其采用的仍然是“土圭法”。“土圭测其方位，玉尺度其遐迩”。说明《葬书》成书于罗盘的发明和使用之前。目前我们可以断定罗盘至少出现于唐末约公元800—900年之间，则《葬书》的成书年代可缩小至公元800年之前的唐代。尽管如此，清代之后的风水术士仍尊称郭璞为鼻祖，并认定郭璞作《葬书》。

考察《葬书》内容，全文不足二千字，言简意赅，不似一般俗鄙术士所作。笔者以为，其作为风水理论的经典和基石是当之无愧的。兹介绍其主要内容如下：

（1）“乘生气说”——为《葬书》的核心，全书开篇的第一句话便是：“葬者，乘生气也。”于是选择墓葬的一切活动便围绕着怎样乘生气而进行。何谓生气？后世风水家的解释是：凡宇宙间的大自然的现象，新兴而生苗，与萧杀相对的叫做生气。这种生气，在天则周流六虚，在地则化生万物，天以生气为资，地以生气为载，生气聚于地中，即所谓“五气行乎地中，发而生乎万物。”《葬书》的气说构成了以后风水理论的总纲要。

（2）遗体受荫的感应说——“人受体于父母，本骸得气，遗体受荫……气感而应鬼福及人。”认为人的身躯受之于父

母，父母死后的骸骨如果能得到生气，便可以荫庇子孙，父母之气感乎地则子孙之气应乎父母，即父母子孙，本同一气，可以感应，生人若因此受到父母之气，便可以旺盛。这种说法可谓葬地风水盛行不衰的最强大的心理源泉，也是风水理论中最蛊惑人心的部分，其迷信和毒害也最深重。

（3）“得水藏风”之说——“气乘风则散，界水则止，古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水，风水之法，得水为上，藏风次之。”这里提出风水名词，并阐述风水的原则，以得水为最妙，避风次之。风水名词确实绝妙，“得水为上，避风次之”这一准则也非常有道理，如世界文明的起源皆离不开河流，尼罗河、底格里斯河、幼发拉底河、恒河、黄河、长江都是最早文明的发源地。中国古代的都城更多是依水而筑。但上述原则用于“阴宅”时不免令人费解，因为从中国古代墓葬看，最忌讳蝼倾水蚀，若葬在多水地区，尸体肯定腐烂，怎么能够得水呢？而此处的原则显然又是针对“葬事”而言，故笔者推测所谓的“得水”指的该是墓葬周围的大的山川形势要“得水”为上，非指墓穴处“得水”。

（4）“形势说”——“地势原脉，山势原骨，委蛇东西，或为南北。千尺为势，百尺为形。势来形止，是谓全气，全气之地，当葬其止。”就是说平地要看土垅之脉，山地要看峰岭之骨，地势委蛇变化，或东西或南北，没有定势，远来之山为势，近处之山则为形，看地形既要考察远山之势，亦要细究近山之形。形势翕合之处，便是全气之地，可以在此安葬。吉。

（5）“童、断、石、过、独”五不可之说——“山之不可葬者五：气以生和而童山不可葬也，气因形而来断山不可葬也；气因土行而石山不可葬也，气以势止而过山不可葬也，气以龙会

而独山不可葬也。……经曰：‘童、断、石、过、独生新凶而消已福。’”这里具体指出五种山不可以下葬：

没有草木的山——童山（无冲和之气）
中断之山——断山（气不能续接）
长满石头的山——石山（无土则无气）
没有气势的山——过山（无情无义则无气）
孤独无群体的山——独山（没有来龙去脉则无气）

实际上反映了一种对山的种植能力及审美的观察标准。在此段文字之后，《葬书》里使用了很多篇幅来说明好的地形应该如何如何。指出上好的地势要山势起伏连绵，如水波荡漾，如万马奔腾，等等。

（6）“四灵地形说”——“夫葬以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武……玄武垂头，朱雀翔舞，青龙蜿蜒，白虎驯頫，形势反此，法当破死。故虎蹲谓之衔尸，龙踞谓之嫉生，玄武不垂者拒尸，朱雀不舞者腾去。”讲的是关于风水地形的判断准则。一定要前后左右都有山，并且玄武方位的山要垂下，主峰亦低短，朱雀方位的山应翩翩起舞，青龙方向的山要起伏绵亘，白虎方向的山则应俯伏柔顺，否则就凶。这一准则后来成为风水中判别地形和选择阴阳宅基地的最高标准。

（7）“方位”说——“土圭测其方位，玉尺度其遐迩……‘经曰：地有四势，气从八方，寅申巳亥，四势也，震离坎兑乾坤艮巽八方也，是故四势之山生八方之龙，四势行龙，八龙施生，一得其气，吉庆尊贵。’”采用阴阳法则与八卦原理讲述风水的方位理气，用寅申巳亥代表四个方位，又以震离坎兑韩坤艮巽

表示八方，即八龙要得寅申巳亥四方的五行之生气方能施生。例如震龙属木，木生于亥，则亥方就可以得到生气。另方面，这里用于定方位的方法仍是土圭之法，丝毫不提罗盘，说明《葬书》成书时代，罗盘尚未使用。

总之，《葬书》中所述各节，已经奠定了后世风水的根基。如“藏风得水”，如“四灵说”，如“地势说”等等，皆是后世风水的核心。由东方文化书局发行，娄子匡教授主编的中国民俗学会民俗丛书专号《堪舆篇》里，则将《葬书》新编出如下目录总结之：葬乘生气、气感而应、谓之风水、风水自成、土形气行、行止气蓄、支葬垅葬、祸福之差、避其所害、若怀万宝、若器之贮、若龙若鸾、朝海拱辰、龙虎抱卫、山之不可葬者、吉势凶势、四势八方、三吉六凶。

二、管辂与《管氏地理指蒙》

管辂是比郭璞稍早些时候的魏国人，亦被风水奉为宗师。管辂，字公明，平原（今江苏徐州）人也。据传其童年时便极喜爱观测星辰，成人后爱风角占相等占筮之术。官至文学、少府丞，且自己预测四十八岁卒。《三国志·魏书·方技传》引《辂别传》云：“辂年八九岁，便喜仰观星辰……辄画地作天文及日月星辰。”并谈到管辂在一次百余人的宴会上称：“……唱大论之端，逆经于阴阳，文采葩流，枝叶横生，少之经籍，多发天然。”由此名声大震徐州，号之神童。可知管辂在当时也是著名的精通术数之神人，与其后的郭璞一样，世间也广传管辂占筮、相地、相人、望风等奇闻。

据说辂到列人典农王弘直的处所，有旋风高三尺余，自申的方位上疾来，在庭中晃动四转，停息后又复起，很久才止。王弘直便问管辂，主何兆？辂说东方当有马吏至，恐怕父亲要哭

儿子了，第二天胶东吏到，弘直之子果然去世。王弘直又问管辂如何解释，管辂说："乙卯的日子应验在长子，木落于申，斗建申，申破寅，应验在死丧。日过午时而风起，应验在马，上述相并成为法度，应验在吏，申未为虎，虎为大人，应验在父。①

而管辂关于对三国魏时名将毌丘俭墓的评论，则正是后来《葬书》里关于地形的标准："辂随军而行，过毌丘俭（毌丘兴）墓下，倚树哀吟，精神不乐，人问其故，辂曰：'林木虽茂，无形可久；碑诔虽美，无后可守。玄武藏头，苍龙无足，白虎衔尸，朱雀悲哭，四危以备，法当灭族。不过二载，其应至矣。'"

大概与托名郭璞作《葬书》同样的理由，后世风水亦托名管辂作《管氏地理指蒙》。关于《管氏地理指蒙》，西方学者李约瑟已断定其成书年代为晚唐时期（约 800 年）②，但《管氏地理指蒙》仍不失为一本有权威性的风水经典，我们将在下一节再详细讨论。

至此，我们可以发现，风水谱系里理论作品的创始人在汉代之前都属于传说人物，如朱仙桃，如青乌子，皆不见历史经传（而太保与土方氏则无作品传世），也难以肯定真有其人。而真实人物的出现最早始于魏晋，这固然由于郭璞、管辂本身精通相墓占宅等术数，另方面，风水将其理论的创始人托名为魏晋的真实人物，显然也与魏晋独特的时代特质有着不可忽略的关系。

关于魏晋六朝，著名美学家宗白华曾作过这样的精辟论述："汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最苦痛的时

---

① 《三国志·魏书·方技传》。

② ［英］李约瑟：《李约瑟文集》，潘吉星主编，辽宁科学出版社 1986 年版。

代，然而却是精神史上极自由、极解放、最富于智慧、最浓于热情的一个时代。因此也就是最富有艺术精神的一个时代。王羲之父子的字，顾恺之和陆探微的画，戴逵和戴颙的雕塑，嵇康的广陵散（琴曲），曹植、阮籍、陶潜、谢灵运、鲍照、谢朓的诗，郦道元、杨衒之的写景文，云冈、龙门壮伟的造像，洛阳和南朝的闳丽的寺院，无不是光芒万丈，前无古人，奠定了后代文学艺术的根基与趋向。”①

可见魏晋是自然主义和个性主义的时代，其中山水美的发现可谓其最伟大的贡献，如晋张华《博物志》第一中对山、川的考察已十分入微：“地以名山为辅佐，石为之骨，川为之脉，草木为之毛，土为之肉，三尺以上为粪，三尺以下为地……地性含水，土山乐者引地气也。”正如宗白华先生在另一篇论文中所说的那样，晋代是中国山水情绪开始与发达的时代。宗先生这里主要从美学角度予以探讨。另外魏晋还有一个重大特征就是好谈仙道邪术，哲学上重清谈玄学。如一些隐士们都大谈特谈先秦时代就开始出现的“气说”。如阮籍《达庄论》说：“天地生于自然，万物生于大地……升之谓阳，降之谓阴，在地谓之理，在天谓之文，蒸谓之雨，散谓之风，炎谓之火……”嵇康《明论》说：“夫元气陶铄，众生禀焉。”显然魏晋这些对山水美的考察和发现，加上对风和气的理解，对《葬书》的作者有着直接的启示作用。如《葬书》中的重视考察山川地形之生气以及对山形吉凶的描述皆与晋代文人对山水美的评价标准一致，只是在《葬书》里将文人雅士的美丑观改成了术士的吉凶观而已。从此中国人关于山水的思想呈两条线发展，一是所谓

① 宗白华：《美学散步》，上海人民出版社 1983 年版。

的形而上者谓之道的文人画家发展出的一套独特的山水诗、山水画理论，以美为最高准则；一是所谓的形而下者谓之器的地理风水先生发展出的一套独特的风水形法学说，以吉为最高准则。这两条线互相交织，在诸多方面有着一致的取向，如都以“生气”为追求的最高目标。当然风水理论由于其形而下的原因，其中许多闪光的思想并未被世人重视。一些文人雅士也只是在赋诗作画之余将之作为一个赏玩的寄兴。

唐代盛行的科举制对风水有巨大的推进

杨筠松是唐代的另一位风水传说人物

托名黄帝的《宅经》是唐代流传的风水经典

《管氏地理指蒙》是晚唐的重要风水书籍

《宅经》和《管氏地理指蒙》标志着唐代风水的成熟

3. 唐代风水

唐代是风水从蓬勃发展走向成熟的时期，当时出现了各种各样的风水书籍，如吕才所云：“遂使葬书一术，乃有百二十家，各说吉凶，拘而多忌。”[1] 而且尽管汉代王充就已经极力反对过五音姓利的堪舆说，唐代却仍流行此说。据晁公武《昭德先生读书后志》卷二五行类记载，当时的大师之一僧一行曾撰《五音地理新书》，以人姓五音验八山之十八将吉凶之方。如此等等。那么为什么会出现如此繁复的局面呢？

---

① [唐]吕才：《叙宅经及葬书》。

我们在考察唐代风水之前，不得不追溯一下唐代的一个重要制度——科举制。中国政治在秦汉以下，早已脱离了贵族政治与军人政治的阶段，全国官吏，由全国各地分区选推，应该说已属于一种平民政治。但是汉代时名义上虽是乡举里选，其实权却仍操纵于地方长官即太守的手中，仅由地方长官采纳乡里舆论，而最后却由地方长官决定。因此从表面上看全国的政治人员均来自民间，但渐渐地却不免仅仅来自民间的一个狭小的圈子里，于是在民间逐步形成了一种特殊的阶层，这便是东汉末年以下的门第，用今天的话说是一种变相的新贵族。至三国魏晋时期，由于兵荒马乱，地方政治解体，选举便无法推行，乃临时创设九品中正，即由地方在中央政府服务的大官吏中选出一人为中正，使之代表其所在地方人士的一般意见，并将其乡土人才分列为九等——上上、上中、上下、中中、中下、下上、下中、下下，造成簿册，上报中央成为政府选用人才的标准，这一制度实与汉代之乡举里选制相差不远。加上当时的门第势力愈来愈盛，所以中正的九等，也都以门第高下为标准来划分。九品中正也成了门第势力的护符。

然而，到了隋唐，却从根本上改变了上述局面，将这一切的所谓"选举制"改进成为一种公开竞争的考试制度，地方人士不管出身如何，凡有志在政治上活动的，皆可向地方官吏亲自报名参加考试，地方官负责将这些应试者申送中央政府，中央派特别官吏加以一种特定的考试，凡中第合选的人便取得了一种做官参政的入场券。这种考试在审理标准上也发生了变化，如汉代的选举考察偏重的是乡里之舆论，且以日常道德以及在地方政府的服务成绩为主，标准是才德笃实。而唐代，除应试者出身清白外，其余的皆以才智测验为标准，虽然开始

时的考察，也曾注重考验应试者对于实际政治问题之理论的论述，以及对古代经籍进行解义等方面，但是逐渐地则变为专重于诗赋一项。这种变更的原因有二：一是诗赋命题可以层出不穷，天地间形形色色事物皆可作为题目命之；二是诗赋以薄物短章，应试者可以不即不离的抒其胸襟抱负、理想趣味。并且促使应试者对自然界的一切事物都达到精深的理解，使之有才而兼有情，有学而兼有品，否则才虽高，学虽博，而情不深，品不高，依然不能为官。

这便是隋朝开始、唐代成型的科举制，此制为后来各代传袭，成为中国政治的一根中心柱和文人书生的一块敲门砖。该制度不断刺激全国各地人才朝向同一文化目标而努力，既重视历代儒家经籍典故，又重视自然山水之情趣。同时，全国各地的优秀人才，也持续地由此制度选送到中央，如此唐代中央政府在政治上不断新陈代谢，维持一个平民性的文化和精神。此一制度在唐代时不失为一先进之举，不过后来其产生出的许许多多的陋习和悲剧则又另当别论了。

笔者在这里探讨科举制，在于这一制度对中国风水及传统建筑所产生的巨大影响。一方面，我们知道中国应科中举的读书人中，有不少是拔起于乡村的，这群人的人生轨迹多半是由农村转到政府，再由政府退乡归里。如历代一些著名人物在政治上成就了他们的一番惊天动地的事业之后，往往平平淡淡退归乡村。由于他们饱读诗书，对自然山水有着精深的见解，在从政时是平天下的儒者，而在退位之后特别是遭贬谪时，却又是满腹的黄老、庄子等道家学说。这时风水说便与之心灵合拍（当然对于有些人是无意识的），于是他们多半去选择一块山清水秀、石美树俊的宝地去卜宅终老。随之也将传统

文化和风水观念一起始终如一地保留在中国的乡村，使中国的乡村住宅散发出一种深厚的哲理意趣和神奇迷离的与风水相混杂的文化气息。于是上述的上层人物对山水的理解和评述，反过来也就滋润和丰富了风水理论。

另一方面，科举制的出现使人们产生了一个根深蒂固的念头，以为读书中举便可做官，做官便可发福发财。为了中此之举，几个最方便的保佑方法便是：一、受风水遗体受荫说的影响，认为受荫于已故的先祖，便可发，于是坟墓之厚葬风愈刮愈烈，这种厚葬之风又反过来刺激促进风水。尤怪唐代开始，葬书有如此之多，出现了我们在本章开头所说的那么一种繁复局面。二、认为吉利的住宅可以发人，遂之对于住宅的吉凶也异常重视。三、运用一种特殊类型的建筑，即风水与宗教建筑相融和而成的一种乡村公共建筑——文楼，奎阁，文塔等等来达到振兴文风、昌盛文运目的。这种独特的人文建筑往往成为一乡之标志，含有种种的象征意味。此类建筑的出现无疑也丰富了风水理论，唐代之后的风水书中，多有专门的篇幅来阐述如何建奎楼、文阁，在何方位，运用何种手法等等，故唐代的风水与科举制达到了相得益彰的地步。而科举制也和风水一样，其劣根性也随着时日而逐渐暴露，至明清时则日显突出，不过这是后话了。

上述科举制加上唐代的背景如佛教的广泛流行、道教的极端重视、天文地理学的发展等等都使唐代风水盛极一时。这种盛况也可从一些传说故事窥出。据《太平广记》中有关项下记载：唐朝苏州吴县有个叫汪凤的人，住在离码头不远处，其家宅中时常发生怪异事件，十多年间妻儿奴仆陆续亡故，疑心是由于住宅的不吉，遂将宅卖给同乡的盛忠，不料盛家亦在几

年间家破人亡。于是盛忠又折价卖宅，可四邻八舍均无人愿买，足见当时风水说的强大威慑力，结果这座住宅许久也未曾卖掉。最后县衙小吏张励，因路经此宅前，常见宅内有两道箭杆粗的青气冲天，便以为宅中藏有珠宝，于是贪心买下，立即迁入，晨起又见两道青气，由于贪宝，便在冒气之处拚命挖掘，挖至六七尺时，果见一圆形石盘，下有精雕细刻的石柜，柜缝用铁汁浇固，并加石灰密封，外又加铁链固定。石柜四面还有七方朱印，张励便以为真的有宝，用锤砸开，见柜里有一铜釜，上覆铜盘，铅锡固缝，印有九方紫文，遂揭去朱印打开铜盘，不料却有大猴跳出，倏忽间不知去向。再观釜中仅有一方石铭，上书："祯明元年(587 年)七月十五日，茅山道士鲍知远囚猴神于此，其有发者，发后十二年，胡兵大扰，六合烟尘，而发者俄亦族灭。"结果第二年张励家便遭灭族之祸，而第十二年后则应验安禄山造反。该故事离奇且不足信，然却生动地表现了当时民间对风水的尊崇和敬畏，同时也向我们透露，道士参与风水，唐时即有。此说明道教与风水的关系是十分密切的。

据《古今图书集成》堪舆名流列传以及一些民间传说，当时有这样一些风水大师：李淳风、张燕公、一行禅师、司马头陀、刘白文、浮屠弘云、陈亚和、杨筠松、丘延翰、曾文遄、范越凤、万伯超、刘淼、叶七、邵庭监、赖文俊等人。这里像李淳风、一行禅师、丘延翰等人皆为见于正史的真实人物，不过正史里这些人是集天文、地理、算学、术数为一身的神圣人物，而较少谈及他们所从事的风水事业。另一些人物则较难考察其真实和可信了，其中以杨筠松为最突出的代表。在风水的自身谱系中，该人是除郭璞之外的第二号人物了，且其影响和体系比起郭璞更显庞大，但是却不同于郭璞。因杨筠松并不见于正史记

载，只是传说其为唐僖宗（874—888）国师，官金紫光禄大夫，掌灵台地理事，后断发入昆仑山步龙。这种传说却被《四库全书总目题要》所否定："筠松不见于史传，惟陈振孙《书录解》题载其名氏。《宋史·艺文志》则称为杨济贫，亦不详其始末，惟术家相传，以为筠松名益，窦州人，掌灵台地理，官至金紫光禄大夫，广明（880年）中，遇黄巢犯阙，窃禁中玉函秘术以逃，后往来于虔州，无稽之谈，盖不足信也。"不过，这种否定并不能抹去杨筠松在众多的风水术士心目中的真实存在，如笔者在考察中所遇到的任何一位风水地理先生都会提到杨济贫，并奉为祖师。赣、湘、闽一带至今还流传许多有关他的传说。如湘中地区便传说杨济贫曾来到宝庆一带即现在的邵阳，察看风水，见到竹鸡坡处上面是悬崖，下面是资江，中间是一张虎口，便惊叹竹鸡坡为风水宝地。然而此处崖陡山峭，无法安葬，遂回到家中苦思之后想出妙策，便每天玩泥巴砣，搓一粒用竹枝甩至一定高处，如此练了三年，竟能百发百中。于是将自家祖坟的遗骨灰搓成泥巴砣，带到竹鸡坡，在悬崖下将其不偏不斜地用竹枝甩进虎口。因为他相信杨家先祖葬在竹鸡坡上之后杨家必有富贵，果然，宋代时出了杨家将（杨家将实际有许多传说），显赫四方。据说后世还时常有杨姓人到竹鸡坡挂坟，当然后来有些杨姓人又发现鄱阳湖风水更好，就流传开了"早知鄱阳湖，免葬竹鸡坡"的民谚。这种将杨筠松神秘化且与杨家将相扯的说法虽有些牵强，也不足信，然杨筠松的事迹却一直印在百姓心中，即便直到科学发达的今天。

事实上，在风水术士心中，杨筠松不仅真实存在，而且有一系列长长的徒弟传承名单，他是江西派的始祖。如明洪武四年（1371）秋八月朔金华胡翰在《葬书》序中即云："唐文皇帝取

其国经入内府，也不复传，及黄巢破长安，国师杨筠松窃奔江西，授弟子三人，其一曰曾智，智授廖高及其甥赖文进，禹三传而上牢刘子先得之。”看来杨不仅是形法派的直接始祖，又是从郭璞那儿传承而来，可谓风水中承上启下的关键人物。此一关键人物的存在却无从证实，真有点类似西方基督教中的耶稣了。

我们综合目前所见到的有关杨筠松师徒传承渊源的书籍，杨筠松的师徒传承可以简化如下(表10)：

曾智→廖高→赖文进

杨筠松(即杨益间)　　丘延翰→陈希夷→吴克诚→吴景鸾→

景鸾之女→廖金精

曾文迪↗

僧一行↗

不难发现作为始祖的杨筠松为僖宗(874—888)时人，而其徒之一丘延翰却是高宗(650—683)时人，徒弟之出生日期居然早于老师二百年左右，可见其谱系之混乱。

不过，所有这一切并不影响后来江西派的所有人士奉杨

未见气时曰 太易 → 易之始 → 太初(生于八月酉仲一雄) → 形之始 →

太始(九月一雌) → 质之始 → 太素(生于亥仲) → 形质具 → 混沌

具而未离 → 太极 ———→ 清者为精 / 浊者为形

表10 《管氏地理指蒙》中关于“气”的示意表

为风水形法派的始祖，且认为杨的代表著作有《疑龙经》、《撼龙经》、《葬法十二杖》、《青囊奥语》、《青囊序》等。其中《青囊奥语》、《青囊序》堪称代表和理论总则。其要点是讲如何寻龙，且以推五运、辨阴阳、详三合、察生旺四者为寻龙之要诀。前面曾提到的民俗丛录专号《堪舆篇》里将现存《青囊奥语》的主要内容整理出如下目录：刘伯温作的序、总论、养老看雌雄、金龙动不动、龙分两片、龙寻龙去、二十四山、阴从左、阳从右、圣人卜河洛、阴阳流水位、朱雀发源、罗经十二位、母子公孙、二十四山双双起、五行拨配、精微五行、步水量山、龙神不上下、阴阳、祖宗、生死、坐向、来向、一生二、二生三、净阴净阳之谬、收山出煞之法、阴山入穴立向、阴阳与穴中殊、明堂并朝水、高峰尖秀方圆、坐向生克制化、生克出、生克入、进神得位大旺、二十八宿五星、消息水音之法、沟壑明堂方隅、奇贵、贪狼、禄马、双山、四经、五行、三合联珠局法、颠倒、逆顺、廿四山、雌雄、三合、元空、合元空、用元空。可知《青囊奥语》中的寻龙之理论已十分完备了，其中提到罗经十二位等与罗盘有关的东西，显见此书出现年代当在罗盘使用之后。值得一提的是，这里对二十四山有较多论述，如："颠颠倒，二十四山有珠宝；顺逆行，二十四山有火坑；二十四山分五行，知得荣枯死与生。"对此王振铎先生认为："这种以二十四山，四十八局之分向，以先天十二支为古制，信干维为后加，世传杨筠松尚有《天玉内传》三卷，考郑樵《通志·艺文略》，陈振孙《书录解题》，杨曾二家书，无《天玉经》之名。传杨氏师弟秘之，不行于世，至宋吴见诚遇真人，始授此经。其子景鸾，乃发明其义。是书亦至宋始出，原文多神其说，故做隐奥之词，使人恍惚迷离，骤不得其指要，方技之

谲智，往往如斯。"① 从王先生这段议论看，托名为杨的风水书似乎都是宋代之时才出现的。不过，不管其年代如何，在风水谱系里，它们是形法理论的精华。

《四库全书总目提要》里则对《疑龙经》、《撼龙经》、《葬法十二杖》的内容进行概括："《撼龙经》专言山龙脉络形势，分贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军、左辅、右弼九星，名为之说。《疑龙经》上篇言干中寻枝，以关局水口为主；中篇论寻龙到头，看面背朝迎之法；下篇论结穴形势，附以疑龙十问，以阐明其义。《葬法》(指《葬法十二杖》)则专论点穴，有倚盖撞沾诸说，倒杖分十二条……"

对于风水中这种屡见的托名为某人之书的作法，我们其实也不必过多地指责，实际上这是任何一门民间术数中都常遇到的问题。笔者认为我们目前需要研究的更应该是其书籍的内容及其对风水理论创立的影响和作用。从这种立场出发，上述所列的诸本托名为杨的书仍不失为风水理论的经典，尽管其中杂有大量的"隐奥之词"和迷信成分，尽管其年代也并非出在唐代。

目前，能被考定证明是为出于晚唐的风水书籍则有托名为管辂的《管氏地理指蒙》。全书共分十卷，每卷十个条目，总共一百条，兹录述如下：有无往来第一，山岳配天第二，配祀第三，相土度地第四，三奇第五，四镇十坐第六，辨正朔第七，释中第八，乾流过脉第九，象物第十，开明堂第十一，支分谊合第十二，释子位第十三，离窠八路第十四，形势异相第十五，朝从异相第十六，三经释微第十七，四势近形第十九，应案第二十，

① 王振铎：《司南指南针与罗经盘》，载《中国考古学报》1951年第五期。

拟穴第二十一，得穴第二十二，择向第二十三，复向定穴第二十四，承祖宗光第二十五，五方旗第二十六，左右释名第二十七，五鬼克应第二十八，次舍祥诊第二十九，克人成夭第三十，二道释微第三十一，易脉祟势第三十二，日者如旋第三十三，五行五兽第三十四，方圆相胜第三十五，诡语第三十六，心目圆机第三十七，释名第三十八，山水会遇第三十九，盛衰改度第四十，择术第四十一，三五择微第四十二，山水择微第四十三，降势住形第四十四，离实亲伪第四十五，寻龙经序第四十六，望势寻形第四十七，水城第四十八，阳明造作第四十九，择日释微第五十，迷徙寡学第五十一，饰方售术第五十二，亨绝动静第五十三，师聪师明第五十四，贪奇失险第五十五，通世之术第五十六，三停释微第五十七，企脉第五十八，凭伪丧真第五十九，过脉散气第六十，左右胜负第六十一，晨辰释微第六十二，预定灾福第六十三，五行象德第六十四，阴阳释微第六十五，差山认主第六十六，五行变动第六十七，逾宫越风第六十八，五行正要第六十九，夷夭发越第七十，四穷四应第七十一，三气从违第七十二，积气归藏第七十三，天人交际第七十四，夷险同异第七十五，形势逆顺第七十六，盛衰证应第七十七，孤奇谲诡第七十八，五方应对第七十九，气脉体用第八十，贪峰失宜第八十一，支亲谊合第八十二，因形拟穴第八十三，得法取穴第八十四，四势三形第八十五，三吉五凶第八十六，会宿朝宗第八十七，荣谢不同第八十八，三家断例第八十九，回龙顾祖第九十，驱五鬼第九十一，纯粹释微第九十二，毫厘取穴第九十三，阖辟循环第九十四，释水势第九十五，阴阳交感第九十六，五气详诊第九十七，九龙三应第九十八，形穴参差第九十九，望气寻龙第一百。

书的内容包罗万象，是一部风水理论的综合性书籍，认为："卜兆营室二事，一论山一论向为堪舆家第一关键。"而其中关于山形地势的描述与《葬书》有明显的联系，也可说是《葬书》的展开部分。与《葬书》一样，《指蒙》(简称)亦以"气"说为中心展开，如其开篇便是对气的叙述，可用表10示意。并且进一步认为气者，轻清者上为天，重浊者下为地，中和为万物。然后书就山龙、水龙等展开讨论，认为人性与自然山水相通。所以，对山水的审理和考察十分重要，故被称为寻龙。其方法和标准与《葬书》的"藏风聚水"也趋一致，并有所发展："高山低山之优劣在水之聚，故以明之，而水为最重"、"山必以水为防，水必以山为主"。还认为山水似阴阳之道互不可缺，如"水随山行，山界水而止……山为实气，水为星气，土逾高，其气逾厚，水逾深，其气逾大"等等即是。在《释名》第三十八中还提出水城、水口等概念，认为水门"得岩，关锁则无变迁"，这大概是风水中最早涉及水口的论述。此外书中还仔细讨论并阐述了寻龙法的逐条细则，而以阴阳五行为总纲："故寻龙之术，惟贵识五行之盛衰，辨二气之清浊。"除讨论了寻龙法之外，还对形势、方位、择向等问题作了表述，这些都是涉及风水理论之核心问题。最后书以"望气寻龙第一百"，作为收尾，可谓首尾呼应。有趣的是书中多次引用李淳风的观念，如第十三、第二十、第二十九、第三十一等篇中都有李淳风曰字样，也由此推知《管氏地理指蒙》应为李淳风之后的唐代书。

另一本托名为黄帝的风水经典——《宅经》，也在唐时广泛流传于民间。

《宅经》在风水史上与《葬书》具有同等地位，据一些专家考证，该书应该为唐代成书。其理由有二：一是《旧唐书·经籍

志》载有《五姓宅经》二卷,《宋史·艺文志》载有《相宅经》一卷。《宅体经》一卷,《四库全书总目提要》的作者"疑即此书",并声称此书"在术数之中犹最为近古者矣"。二是敦煌发现的唐代文献中有《宅经》,除少数字句与《黄帝宅经》不同外,内容基本相同,足证《黄帝宅经》在唐代已经盛传于民间了。

《宅经》的内容主要包括序、总论、凡修宅次第法、阳宅图说、阴宅图说。其序言曰:"今采诸秘验,分为二十四路,八卦,九宫,配男女之位,定阴阳之界,考寻休咎,并无出于阴阳之宅,此即养生灵之圣法也。"可知其理论依据也是以阴阳为纲,配以天干、地支加上八卦中的乾艮坤巽,组成二十四路,从而形成阳宅图与阴宅图,且以八卦定位向,乾坎艮震辰为阳;巽离坤兑戌为阴。阳以亥为首,巳为尾;阴以巳为首,亥为尾。所有的方位都与吉凶相联。可见该书的中心是卦理之法,恰与上述托名为杨筠松的形法相对应,唐时已有明显的江西派(形法)与福建派(理法)之分野了。

与《葬书》同理,《宅经》也以"气"为核心展开:"凡之阳宅,即有阳气抱阴;阴宅即有阴气抱阳。阴阳之宅者,即龙也。"接着还提出一些相宅的具体原则,如"五实"、"五虚"说等,皆具有一定的道理,但是书中涉及的"阴阳"方面的文字则比较晦涩。

此处需要特别一提的是其阳宅图说和阴宅图说(图 21),也许其图说对今天的实践已无多大意义,但笔者以为顺着其图中的"天门"、"地户"、"人门"、"鬼门"的说法,却可以发现风水与神话与中国人的宇宙观与中国独特的易学、哲学等有着绝妙的关系,非常有趣。笔者曾在《风水探源》里提出"天门"、"地户"等说法可以追溯至《山海经》里的神话传说:"沧海之

中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门。”说明风水的理论来源与神话有所牵连。

我们深究之，《山海经》的神话传说实际上反映了早期中国人的一种宇宙观，此点何新曾用图示意作了说明（图 22）。其中风水与昆仑山发生关系，昆仑山也属于风水说中的一个神圣地方，风水认为它是中国众山众川的发源处。而上述宇宙观中又有“八门”之说（表 11），这种八门之说对风水中的“天门”、“地户”等说法也不无影响。当我们从阴阳五行及易理的角度考察时，又会发现“天门”、“地户”、“人门”、“鬼门”的另一种意义。

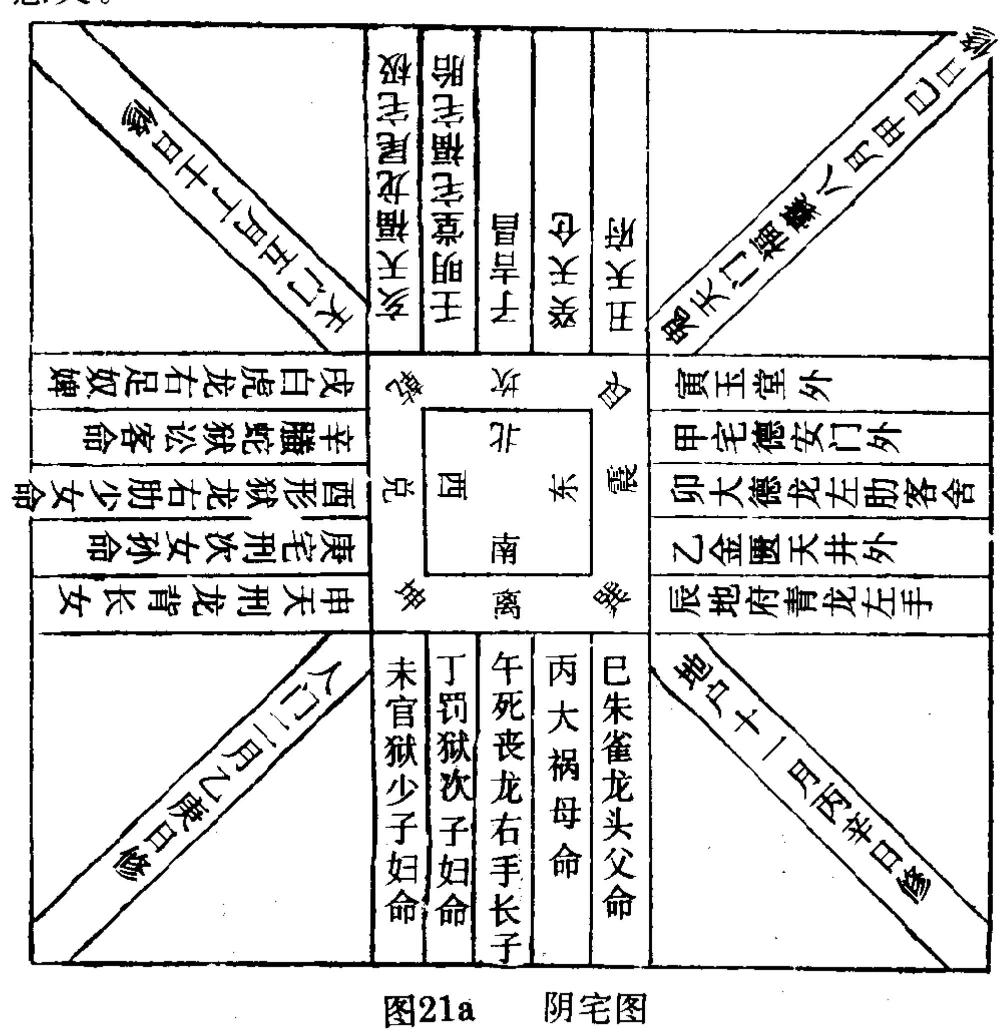


图21a　阴宅图

图 21《宅经》中的阳宅图与阴宅图

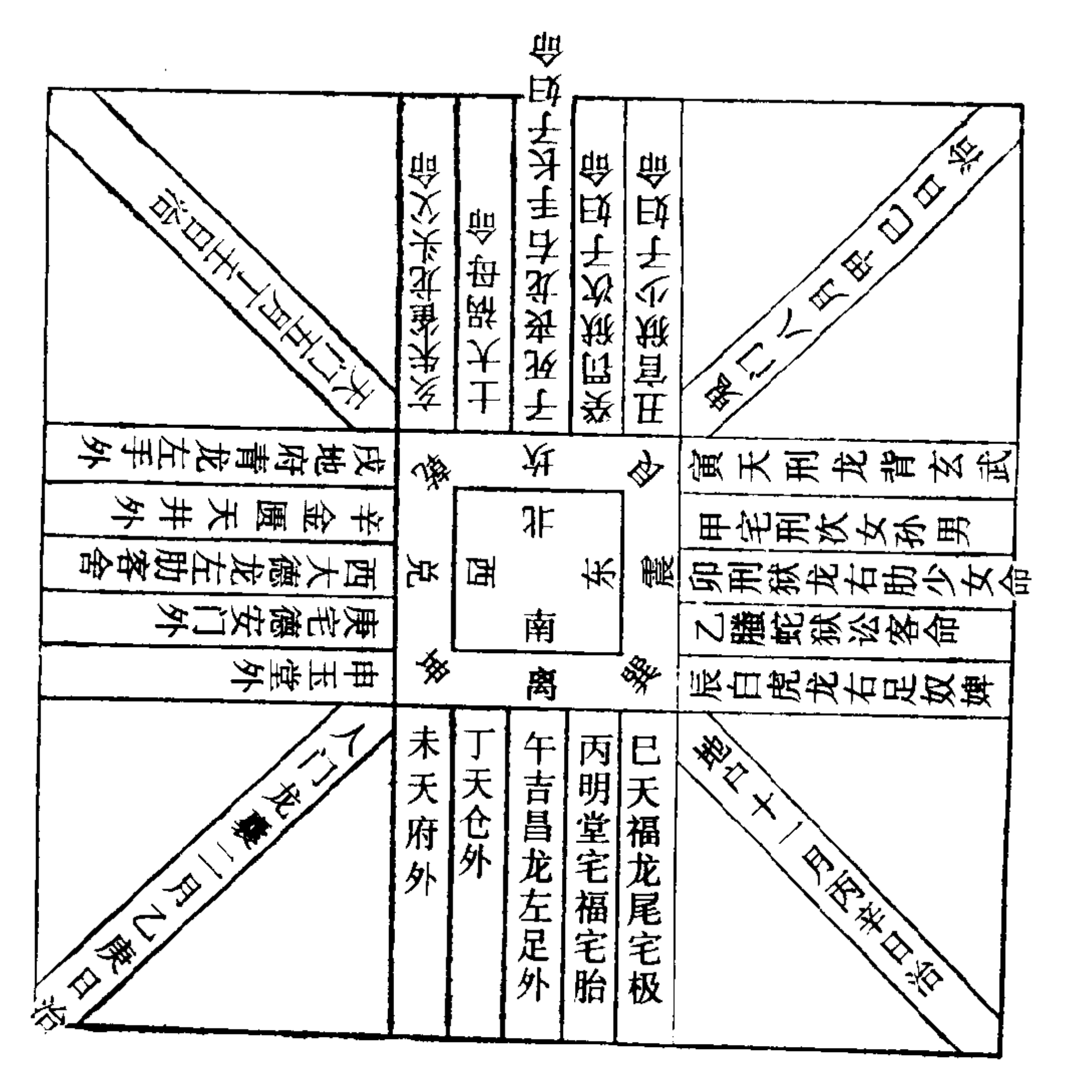
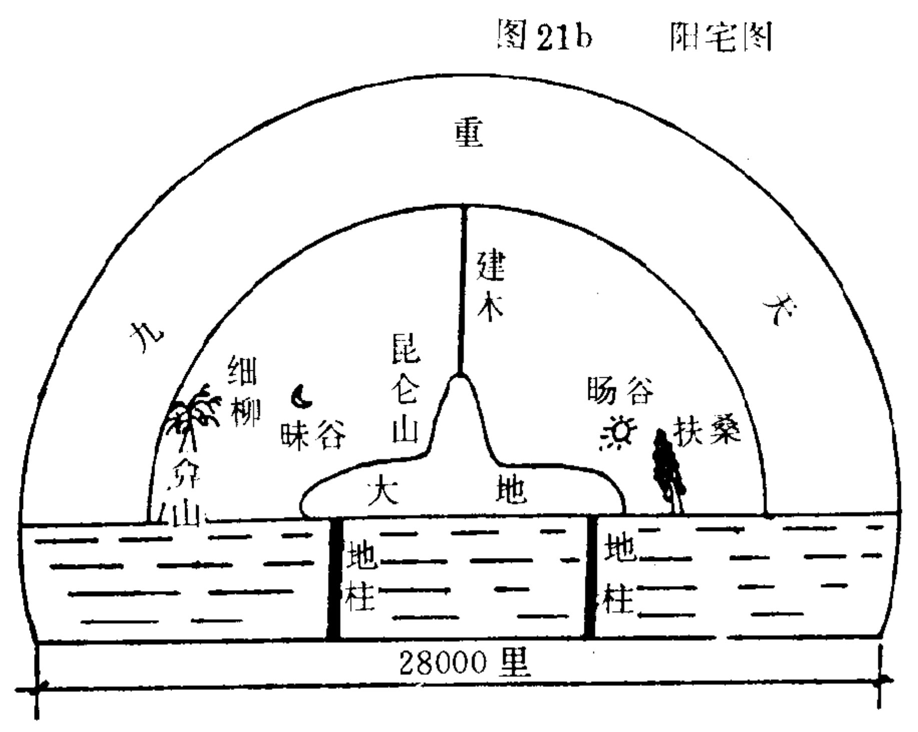


图21b　阳宅图



昆仑山高1100里
东西地长28000里
南北地长26000里
天有八柱 八通天之门
地有四柱

图 22　中国上古神话传说中的宇宙观

方位	四座主山	甲骨文所记四方神名	四座副山	方位
东	东极山—开明门	析	方士山—苍门	东北
南	南极山—暑门	炎(因)	波母山—阳门	东南
西	西极山—阊阖门	夷	编句山—白门	西南
北	北极山—寒门	伏	不周山—幽都门	西北

表11　神话中八天门名称表

《五行大义》里早就有关于这四门的说法："兵书云，阳生甲子，不足戌亥，仍为天门。阴生甲午，不足辰巳，仍为地户。阳界甲寅，不足子丑。仍为鬼门。阴界甲申，不足午未，仍为人门。"恰好与六十甲子的空亡相吻合（图23）。六十甲子，我们已作过介绍，是我国的一种纪年法，六十为一循环，且在月、日里亦存在此循环，即到六十日、六十年归于原来的干支。在计算年时称为还历，在计算日时，又常用十天为一起点单位，称为一旬。我们知道，由于天干是十个，地支是十二个，故在一旬中便有两个地支没有相应的天干与之相配，于是被称作"孤"、

六十甲子干支顺序										空亡	
甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉	戌亥	天门
甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未	申酉	
甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳	午未	人门
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯	辰巳	地门
甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑	寅卯	
甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥	子丑	鬼门

图23　六十花甲子"空穴"示意图

"空亡"。如"甲子"旬里，空亡是"戌亥"。"甲戌"旬里，空亡是"申酉"。"甲申"旬里，空亡是"午未"。余此类推(图 23)。再从天干、地支对应的八卦方位看戌亥是乾，意指天，而空亡之意是虚、空，正好与建筑上"门"的虚空同义，故"戌亥"被称作天门。同样在"甲午"旬中，"辰巳"是"巽"，由于其在后天八卦中与乾正好相对，故引申为"地门"(后又称作"地户")。不过这里将"午未"作为"人门"，"子丑"作为"鬼门"，却与风水里的说法不合。我们从方位图(图 24)上推测风水里这种对"人门"、"鬼门"的变动可能与四隅有关，因为八卦方位中，东西南北为四正，东北、东南、西北、西南为四隅，如果戌亥、西北、乾为天门，

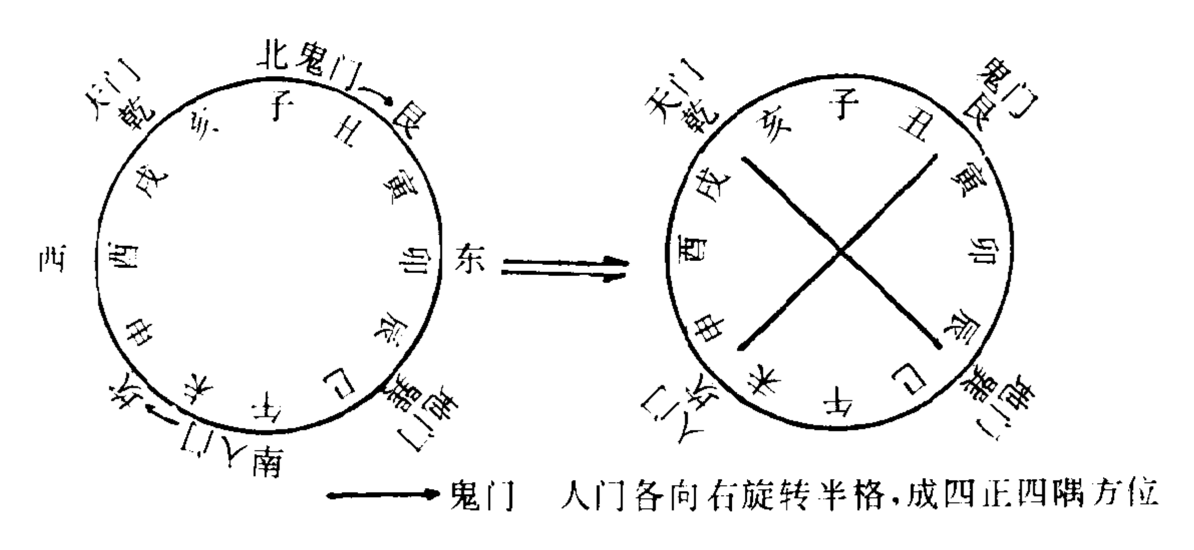


图 24 人门、鬼门方位变化示意分析

与它相对的"辰巳"、东南、巽为地户，则余下的两隅便应该为西南、"未申"与东北、"丑寅"了。于是将上面"五行大义"里的"人门"、"鬼门"分别顺时针移动一格，成为四隅之配制。在方位上错格，移位也是风水中常用的"改造"手法之一。"未申"又与"乾"、"天"相对，于是其意为"地"、"人"，故称作"人门"，而活着的"人"又与死者相对，故"丑寅"称作"鬼门"。不过这种对"人门"、"鬼门"来源的推测不免有些牵强附会。

如果我们再考察八卦方位的相生相克关系，则会有更奇妙的发现，如(图 25)，其中八卦，方位、五行、数字色彩相配如下：

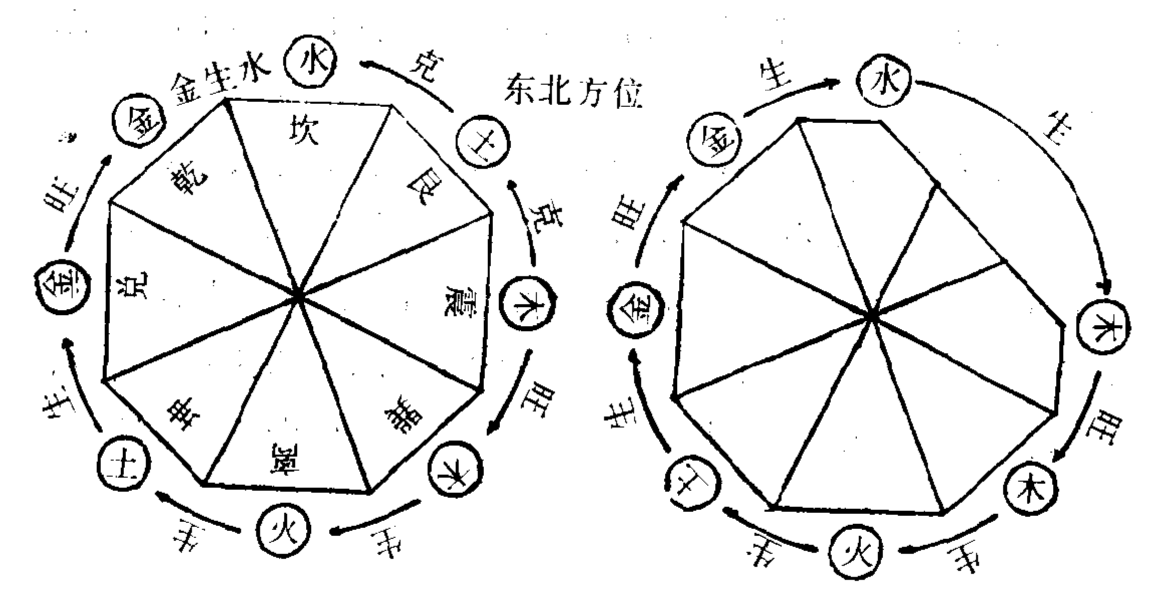


图 25　八卦各方位之五行相生相克关系示意

东	震	三碧木气	＞木旺木
东南	巽	四绿木气	＞木生火
南	离	九紫火气	＞火生土
西南	坤	二黑土气	＞土生金
西	兑	七赤金气	＞金旺金
西北	乾	六白金气	＞金生水
北	坎	一白水气	＞土克水
东北	艮	八白土气	木克土
东	震	三碧木气	

显然只有东北“艮”位土气与其相邻的两位水气和木气处于相克关系，而其他的方位皆处于相生或同气的关系。因此这

一“艮”方属于应该禁忌的方位，为“鬼门”。更有意味的是如果我们将“方艮”除去直接将“坎”方与“震”方相联的话，则一切方位皆处于相生相顺之序了。而这种截面方式与我国福建一带城市东北面一堵斜墙是何等相似（比较图 25 与图 52、图 53、图 54）。

以上我们是从八卦方位的五行相生相克关系予以分析的，我们还知道在阴阳五行易理之中，空间与时间互相交织，于是我们不妨将上述的空间方位关系图转换成时间（图 26）。可知：“丑寅”在一天当中对应——丑时、寅时，即凌晨一点到五点之间；在一年当中对应——丑月、寅月，即阴历十二月至

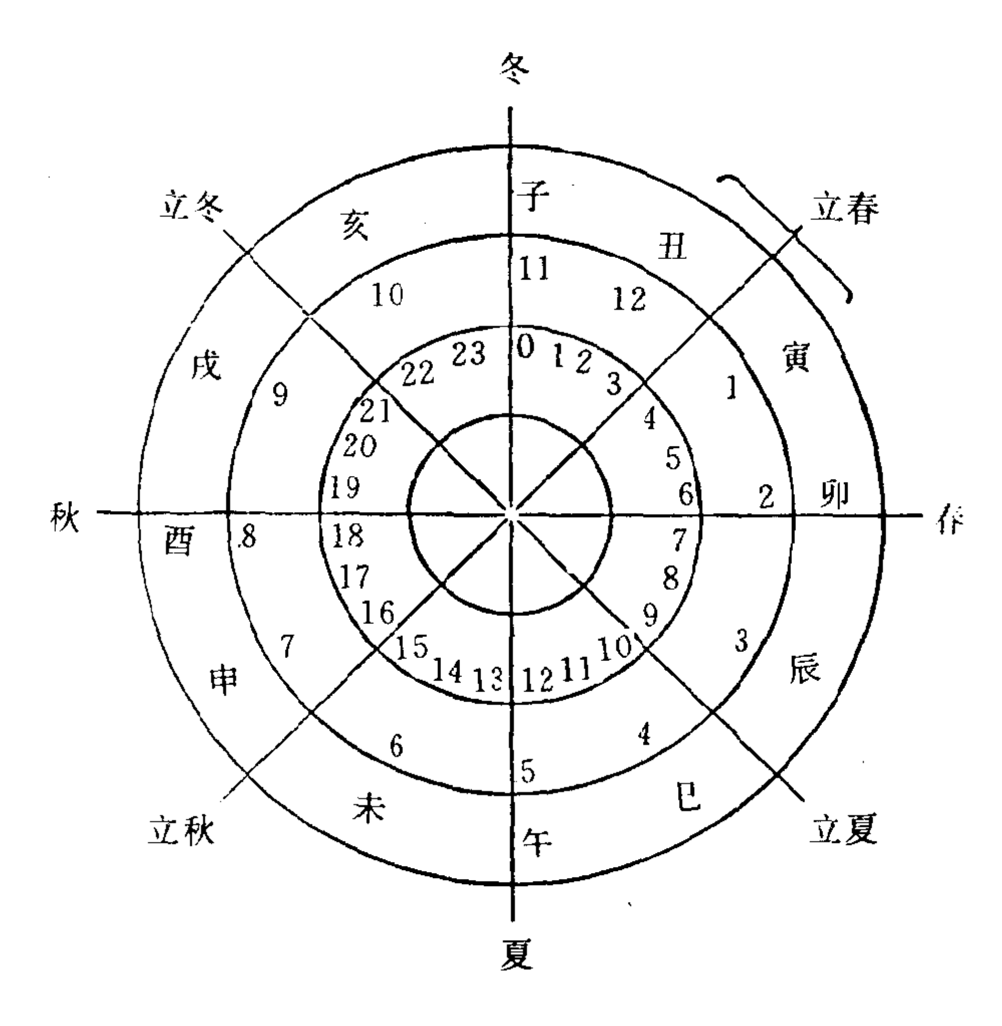


图 26　八卦方位与时间关系示意图

阴历正月之间；在四季之中对应——冬终春始。从中国的历法看，丑时是以凌晨2点为中心的两小时，是阴气开始完结之时，而寅时是凌晨4点为中心的两小时，拂晓之际，为阳气开始升发之时。可见"丑寅"在时辰上为阴阳二气交替之时，同理丑月是阴历十二月，寅月是正月，为新旧年的转换点，亦为阴阳相替之月。从季节上看，丑月是冬之末阴气趋于完结，寅月是春之始，阳气开始上升之际。从时间上看"丑寅"皆象征阴阳交替之时，是令人敬畏的时间，因此对应于这个时间的空间方位便衍化成了令人禁忌的"鬼门"了。

综上所述，我们已经发现了风水中的一些理论深厚的基础，笔者以为，这绝非偶然和牵强，乃是从侧面向我们展示了风水说中的十分真切的东西。而东北方为鬼方、鬼门的观点也日益渗透到中国文化的各个方面，如《穹窿山志》即记有一种"破狱"方法，便是"从东北方破起，东北方乃鬼路也"。

据英国学者李约瑟博士考证，另一本风水书《九天玄女青囊海角经》也是晚唐时期的作品。这种考证对我们推测罗盘的时代具有关键作用。因为该书中已涉及对罗盘的记述："玄女昼以太阳出没而定方所，夜以子宿分野而定方气，因蚩尤而作指南，是以得分定位之精微，始有天干方所，地支方气。后作铜盘合局二十四向，天干辅而为天盘，地支分而为地盘，立向纳水从乎天，格龙收砂从乎地。今之象占，以正针天盘格龙，以缝针地盘立占，圆者从天，方则从地，以明地经。"再结合前述《管氏地理指蒙》中对磁针的叙述："磁者母之道，针者铁之戕。母子之性以是感，以是通。受戕之性以是复，以是完。体轻而经所指，必端应一气之所召。土曷中，而方曷偏。较轩辕之纪，尚在星虚，丁癸之躔，惟岁差之治，随黄道，而占为见成象之昭

然。”笔者作出如下推测：

① 晚唐时期已发明出罗盘，且盘为铜制。即是王振铎先生所考察的盘：“不分层位，仅俱正缝针位之廿四分向之铜罗盘，亦必属堪舆罗盘之祖型。”

② 磁偏角的发现，磁罗盘的发明与堪舆家的关系尤为密切，有关它们的记载也最先见于堪舆风水书中。

③ 罗盘之用于堪舆远早于应用于航海。

宋代是风水从成熟走向鼎盛的黄金时代
风水的两大著名流派此时已正式成为体系
《茔原总录》是宋代的一本重要风水著作
强有力的风水工具——罗盘已广泛运用于堪舆

4. 风水的鼎盛期——宋代风水

与中国的文化史发展的轨迹一致，风水在汉代成型，唐代走向成熟，至宋代则达鼎盛。从皇家到百姓普遍地对风水坚信不疑。

著名的宋代皇家园林艮岳便是采堪舆风水术士之建议而建。据说，宋哲宗元符三年（1100 年），有茅山道士刘混康进言：“东京东北隅也，叶堪舆，倘形势加以少高，当有多男之祥。”这里再次出现茅山道士，可知风水与道教的相混。同年正月宋徽宗即位，便十分相信这种道士之言。据宋张淏《艮岳记》云：“徽宗登极之初，皇嗣未广，有方士言：‘京城东北隅，地协堪舆，但形势稍下，倘少增高之，则皇嗣繁衍矣。’上遂命工

培其冈阜，使稍加于旧，已而果有多男之应。”艮岳之名也因其在城市的艮位方向而得。而在艮位加高的做法肯定也与前述艮位为鬼门有关，故而需要在此方“障”之。

宋代帝王信奉风水的另一举则数河南巩县的陵墓了。墓葬全部按五音姓利风水说而建，还采用称作贯鱼葬的昭穆葬制（当时此制盛行于河北、河南一带），如《宋会要辑稿》记云："乾兴元年（1022 年）二月二十二日，命宰臣丁谓为山陵（真宗永定陵）……今请用一行之说。”“真宗景德三年（1006 年）五月二十五日按行使刘承珪言得司天监史序状：（明德皇太后）园陵宜在元德皇太后陵西安葬……其地西稍高，地势不平，按一行地理经：地有庞不平，拥塞风水宜平治之，正在永熙陵（即太宗陵）壬地，如贯鱼之形，从之……”至今，河南巩县宋陵仍呈现出北高南低的独特形态。

皇帝如此，权贵相信风水更是顺理成章地争相宝地，从而企望获取更多富贵。据陆游《老学庵笔记》卷十记载：蔡京之父的墓地，即请过风水术士参谋，其地平山似骆驼形，风水先生谓骆驼要背负东西方能行走，为此在山之驼峰上建塔，于是蔡京父之墓便以钱塘江为水，秦望山为案，可谓占据了最佳之地。又据《齐东野语》介绍，北宋偏安杭州时的将领杨和王所建私宅宫殿宏丽恢广，但一相宅术士却说其形似黾（龟），要有水才吉，否则凶，于是杨和王便私自“募民夫夜以继昼”，引湖水入其私第，耗资巨大。又如唐宋之后，福州浮仓山以“孤峰”突起，远山环抱的地理形胜，被堪舆家视为风水吉地，是营坟墓的最佳“区域”，如宋代词人黄昇墓即位于此山之北坡上。

至于普通人崇信风水的例子，更是不胜枚举。最突出的便是葬地求得荫庇和由此而来的迁葬之风。如施耐庵的名著《水

浒传》中所描写的宋朝四大造反人物(宋江、田虎、方腊、王庆)之一的王庆,便是风水中荫庇说的产物。《水浒传》第一百零一回写道:"……那王庆原是东京开封府内一个副排军,他父亲王砉是东京大富户,专一打点衙门,撺唆结讼,放刁把滥,……他听信了一个风水先生,看中了一块阴地,当出大贵之子,这块地就是王砉邻家葬过的,王砉与风水先生设计陷害……"王砉夺了那块坟地,葬过父母,妻子怀孕弥月,王砉梦虎入室,蹲踞堂西,忽被狮兽突入,将虎衔去,醒来,其妻便产了王庆。又据《夷坚支志》庚卷第三记载:北宋时,有位姓傅的秀才父丧之后,求江山县风水先生祝评事卜葬,祝告之:"附近有一山,房宿直穴,昂宿守水,上合天星,真佳城也,急买勿失。"于是傅秀才便买下此地葬父,祝同往,指墓说:"壬午年当生贵子,位至侍从,后代子孙冠冕不绝。"至壬午年,傅秀才果生子,取名楫。宋徽宗建中靖国元年(1101 年),楫位至中书舍人龙图阁侍制。傅楫死后,又有风水先生对其家人说:"先墓合出宰相,可惜穴低了。"家人遂将墓穴迁至高处,后来傅家一孙去临安,路过江山县,便去拜访原先请为卜葬的那位祝先生,祝评事早已故世,家人招待傅氏孙,谈话间问傅家祖墓后来可搬迁过,傅氏孙便告曰:后来信一术士言,重新迁过了。又问后来家族中可有犯徒刑的人,随即祝氏后人取出当年祝评事卜葬的记录,上书:"仙游傅秀才营葬后,当于壬午年生贵子,或移而趋高,则出徒刑人。"并劝祝家速将墓迁回原处,于是傅氏孙速返家又将墓迁回原处。对风水的信仰由此可见一斑,而那位祝评事也算得上当时的堪舆高手了。再如宋代方勺《泊宅编》卷下记载:"钱遹婺州浦江农家子,少力学举省殿榜皆占上等,虽历华要不妨治生;浦江宅在深村,众山环绕一水萦带,阴阳家云:法

当富贵而得后又侈大其宅，买田至数万亩……"

从上述记载看，风水故事多发生于南方一带。这与南方特定的背景：地理、人文、气候等不无关系。再据《古今图书集成》收录的堪舆名流列传介绍，此时著名的风水师有：唐九仙、陈希夷、胡矮仙、张子微、谢子逸、蔡神兴、刘七碗、丘公亮等四十几人。可见术士之多，且这些人又多为南方人士。如果说上面的是"野史"不足凭信的话，则《宋史·张煦传》说的"煦历西上阁门，使知磁州，煦明术数，善相宅，时称其妙"便为正史了。而一代理学宗师朱熹也对风水笃信无疑。朱熹原籍福建婺源，北宋末，其父朱松仕于闽，任建州（今建瓯）政和县尉，曾经过建阳，以为考亭溪山幽邃静明，是卜居的佳地，遂有日后在此安度晚年的打算。并入建阳户籍，这一决定对朱熹一生的影响十分重大。朱松去世之后，朱熹十四岁便携母祝氏到崇安。而朱熹四十岁时，其母在崇安逝世，为了举家定居建阳，朱熹在建阳为其母择好墓地，第二年营葬其母时，又把其父朱松之遗骨也迁葬至此。六十二岁时，其居于建瓯的长子塾去世，朱熹便辞去漳州知州，回到建阳，在考亭买地营宅，且将塾归葬于建阳营口大同山。又据说朱熹曾梦见龙居后塘，于是认为后塘是他自己的归葬之所，其妻刘氏死后，朱熹便将她安葬在建阳黄坑后塘大林谷，亦嘱自己死后与之合葬，该墓至今犹存。

除了实际行动外，朱熹还有一些关于"风水"说法的论述。如《朱子全书》中就有卜居、山陵议状等条目。其山陵议状中谈及了许多的风水葬地说法，虽然他也反对五音姓利之说，但是却不反对择葬，并且还谈到了江西、福建盛行风水："臣窃见近年地理之学出于江西、福建尤盛。"可知他对风水颇有研究。而《朱子语类辑略》卷一中，对于冀都形胜之议论则表明朱熹也

十分精通风水："冀都是天地中间好个风水，山脉从云中发来，云中止。高脊处，自脊以西之水，则西流入于龙门、西河。自脊以东之水，则东流入于海。前面一条黄河环绕，右畔是华山，耸立为虎。自华山东来为嵩山，是为前案。遂过去为泰山，耸于左是为龙。淮南诸山是第二重案，江南诸山及五岭，又为第三、四重案。"朱熹的此番论述也被后来的风水术士奉为至言。

而宋代风水中最有意义的事，便是汉代开始萌芽唐代开始分野的形势说与理气方位说，至此时风水已成为正式流派和体系，这便是著名的江西派与福建派。《青岩丛录》、《陔余丛考》等书均对这两大派的风水活动及理论有同样的概述："一曰江西之法，肇于赣州杨筠松、曾文迪、赖大有、谢子逸辈，其为说主于形势，原其所起，即其所止，以定向位，专指龙、穴、砂、水之相配；一曰屋宇之法，始于闽中，至宋王伋乃大行，其为说主于星卦，阳山阳向，阴山阴向，纯取五星八卦，以定生克之理。"江西派的始祖为杨筠松，上章已有述及。而屋宇之法便是福建派。从其名称为"屋宇"以及原理可知该派的理论渊源可追溯至唐代的《宅经》。据一些专家考证，王伋乃王赵卿，约为南宋人，据说他对罗盘有过研究，曾作过针法诗："虚危之间针路明，南方张度上三乘。"也被认为是较早的注意到磁针偏角的堪舆家。

对于江西派与福建派的后传，一般认为江西派流传得更为广泛，而福建派仅传于浙中，用之者鲜。这一点也可从《古今图书集成·堪舆部》所辑录的风水书目得到佐证。如收录的托名为宋代的风水书有：廖瑀的《十六葬法》（廖瑀传说为赣雩都人，十五岁通五经，建炎中以茂异荐，不第，遂转精堪舆，得金精山善地）、胡矮仙的《至宝经》（真名不传，据说长于堪舆穴

道，另著绘有“三十六穴图”)、谢和卿的《神宝经》(谢和卿，字珏斋，别具玉元子)、刘见道的《天宝经》(又名渊则，字叔云，亦为雩都人)、孙百刚《璠林国宝经》(名毅臣，号讷斋，宁都人)，另外还有一些托名为宋赖太素的《催官篇》、刘唐卿的《囊金》、蔡元定的《发微论》等等。笔者曾对这些书的内容作过较为仔细的考察，其中多数都是论述形法原理的，作者也多称己为杨筠松之传人，而对于王伋却较少提及。另外还有一本名为《博山篇》的风水书，作者为黄妙应，多数称其为五代人。但据《古代风水术注评》[①] 考证，黄妙应为宋时人，并且很可能就是当时人称“曹仙师”的一个著名风水师。该书包括概论、相地、论龙、穴、砂水、阳宅、平地等，主要也是讲的形势之说，可谓形法的代表作品。

从以上的风水著作，我们可以发现：虽然宋代时江西、福建派已各成体系，风水理论也十分丰富，但与此同时，宋代的风水书籍也已经开始混杂而繁乱，语言也远比风水的经典著作《葬书》、《宅经》、《管氏地理指蒙》要粗糙的多。也许可以下这个结论：一方面宋代的风水活动及理论已经盛极一时，广入人心；另方面风水的理论也开始进一步走入歧途，混入了更多的迷信色彩，具体表现在诸如疯狂的迁葬之风以及由此引起的纠纷等等。

目前我们可以肯定其作者和年代的另一本宋代风水书则为《茔原总录》。

该书现在尚存元代刻本。对于书的作者，《中国善本书提要》云：“按是书不见著录，惟《文渊阁书目》卷十五载之，注云：

---

① 王重民：《中国善本书提要》，上海古籍出版社 1979 年版。

'一部,一册,阙。'疑即据此本。卷端有司天监杨惟德《上表》,知为宋杨惟德撰述者。惟德撰述之书颇多,景祐间有《乾象新书》、康定间有《崇文万年历》,是书则上于庆历元年(1041年)。全书凡十一卷,今仅存卷一至卷五。《进书表》后有校定雕印衔名,第一行:'祕阁承阙写御书楷书臣陈□□';第二行:'御书祗候臣成□□';第三行:'御书,祗候臣马□□';第四行:'御书祗候臣费□□';第五行:'儒林郎宁司天录台郎充翰林天文院臣周□□';第六行:'管勾雕印朝奉郎守内侍省内府局丞臣韩□□';第七行:'都管勾朝奉郎守内侍省内府局知大□博士住国臣裴□□'。以后似有阙叶。"可知书为杨惟德所撰,另从上述记载的众多行也可从侧面看出当时风水书籍的地位还是很高,且司天监里有专门研究风水的人员,如杨惟德即供职于此,一般认为杨惟德为宋初天文学家,精于星占,写有许多有关术数的书籍,如《太一福应集要》、《七曜神气经》、《乾象新书》等,他善于堪舆当不足为奇。

《茔原总录》全书共十一卷,目前北京图书馆藏书为元代刻本之残本,兹录其残缺目录如下:

卷一,共有十四篇:四折曲路法篇第一,诞道命祇法篇第二,葬杂忌篇第三,镇墓法篇第四,改葬开旧墓篇第五,葬后谢墓法第六,接灵除灵篇第七,雌雄杀法篇第八,传符之篇第九,殃杀出去日时方位篇第十,岁杀历篇第十一,禳除仪物篇第十二,择师篇第十三,伪书篇第十四。这里还专门列有改葬开旧墓篇,说明当时迁葬之风的盛行和对迁葬的慎重,另外还有伪书篇,则一一指出当时所流传的一些风水地理书的伪异之处。

卷二,有十篇:地吉凶篇第一,筵地吉凶篇第二,初终篇第三,庭丧论篇第四,送丧避忌篇第五,野外攉历篇第六,神杀地

上合禁步数篇第七，三镜六道篇第八，上下利方篇第九，交射论篇第十。其中上下利方篇谈到“凡论上下姓利，常以河魁加五音墓维得功曹为上利，传送为下利”，讲的便是五音姓利之说。此说宋代时流传于河南、河北一带，而朱熹之《山陵议状》则认为该法，近已不流行（于南方），从而推知《茔原总录》是一部关于北方风水的书籍。

卷三，择葬年月避忌篇第一，推魁刚法篇第二，择凶葬篇第三。中缺。择葬取八法篇第八，立明堂法篇第九，祭神祇立坛法篇第十，卜立宅北破土祭仪篇第十一。其中第一篇中还列表讲到五音所属。说明《茔原总录》中多次涉及五音姓利说。

卷四，地合四兽法篇第一，丧庭冢穴篇第二。中缺。八卦冢开面闭十法篇第四，天履地载法篇第五。中缺。龙虎行法篇第七。中缺。座冗次序篇第十。中缺。封树高下法篇第十二，幽冗浅深篇第十三。中缺。丧葬之制篇第十五，棺椁之制篇第十六。

卷五，目录基本全缺，只存葬后讲墓法篇第六。

从上面极其混乱的残存目录看，《茔原总录》是一本专讲葬法风水的综合性书籍，其理论以阴阳为纲的理气法为主，且杂有许多禁忌，符镇和遁甲的内容，十分庞杂。

如其中涉及禁忌、解除的内容有：“凡葬造墓有犯山川地祇触伤禁忌，葬事毕日宜须择日往物谢之，一如斩草设坛其礼。坛上设后土位，次设五方五帝位，又次设十二元神位，坛东南设岁月主者位，坛西南设正符蒿里位，延道口设幽堂长位，西南垣下设冥路阡陌位，于姓上步取元曹位□□在其上色随本音之处各有座彩茶酒果馔钱绿弃物，后土以牲……”书中还总结出至宋代为止的八种葬法：“古葬之论其法有入地亦有八

焉。一者阡陌平原法，将□冗自丘陵坑坎或沟涧道路起步作法，如东向西四十步呼甲建，二十步呼乙除，如西向东十步呼壬建，二十步呼癸除，皆四望以十干与十二祇直次弟顺行，周而复始。（二缺）。三者窨葬，谓在山冈腹胁中……郭氏云葬山用窟。四者突葬，谓山有隆□蹷气，突然而来，欲向平地住者或平地有突形而起者。（五缺）。六者□□葬，谓地上窄，秋不得已者……七者卧马葬，谓旧墓是一冗之地，别无茔域亦无明堂……八者昭穆葬，亦名贯鱼，先入茔下冗即左昭右穆，后有死□者连如贯鱼。"（按：□为缺字）尽管残缺不全，却仍可看出当时的几种葬法。

由于风水书籍多是托名他人，因而既有著者又能确定年代的《茔原总录》对我们今天研究风水具有非常大的帮助。特别是其中涉及有关指南针及磁偏角的记述，可说是继前述《管氏地理指蒙》，以及《九天玄女青囊海角经》之后的又一本论及罗盘的堪舆书。书中如是云："客主取的，宜匡四正以无差，当取丙午针于其正处中而格之，取方直之正也。盖阳生于子，自子至丙为之顺；阴生于午，自午到壬为之逆，故取丙午壬子之间是天地中，得南北之正也。丙午针约而取于大概，若究详密，宜曲表垂绳，下以重物坠之，照重物之心，□而□□一如□□之晷，绳以占号，二晷渐移，逢晷致橥，自辰巳至□未，申□□□□，其东西也，半折之，望坠物之下，则□南北之中正也。"由此可知罗盘在宋时已广泛运用。王其亨先生据此认为指南针的发明应归功于风水术上。后世人广为引用的、沈括《梦溪笔谈》中所提到的运用指南针的"方家"，正是堪舆风水家。

宋代风水的另一发展是"营建"风水，即开始注重建筑及

家具等构件的营建尺寸要符合阴阳五行之理。南宋陈元靓《事林广记》中对此有所介绍:“《阴阳书》云,一白二黑三绿,四碧五黄六白七赤八白九紫,皆星之名也。惟有白星最吉,用之法,不论丈尺,但以寸为准,一寸六八寸乃吉,细合鲁班尺,更须巧算,参之以白,乃为大吉,俗呼之压白,其尺只用一寸一尺。”可知宋时已经运用“压白”方法以及鲁班尺了,且原理来自阴阳之书。《事林广记》中还列有具体用尺方法的口诀:

一寸合白星与财,六寸合白又合义
一尺六寸合白财,二尺一寸合白义
二尺八寸合白吉,三尺六寸合白义
五尺六寸合白吉,七尺一寸合白吉
七尺八寸合白义,八尺八寸合白吉
一丈一寸合白财,推而上之算一同

元代是中国历史上第一个非汉族统治期
风水在此时得到抑制

5. 元代——风水的低潮期

元代是中国历史也是风水史上的一个独特时期。此时有关的风水传说与记载远比宋代要少,甚至官方还下令禁止风水。据《新元史·礼志》记载,元泰定二年(1325年)官方即下令禁用阴阳相地邪说:“泰定二年,山东道廉访使许师敬,请颁族葬制,禁用阴阳相地邪说,时同知密州事杨仲益撰用周制国

民族葬昭穆图，师敬韪其言，奏请颁行天下焉。”此时正值元代中期。

我们还可从《鲁班经》最早藏本天一阁本，以及其后版本的对比中窥出元代风水的大致情况。天一阁本《鲁班营造正式》内容比较古朴，含有较多的宋元做法，其插图尚用平面表示，即散点透视。郭湖生先生曾推测其可能为元末明初时期成书。该本几乎没有涉及到风水及符镇方面的内容，而后于天一阁本的明代版《鲁班经》的最大变化，就是增加了如下几个方面：各工序的吉日良辰、门的尺度、建筑构件及家具的尺度和要点，压镇禳解的符咒与镇物等阴阳风水内容。于是可以推测，元代风水并不盛行，抑或可以这么说，元代是风水历史上的低潮期。风水的这种衰微也可从元代风水书的数量之少得以印证。

目前我们所能查到的有关元代的风水书目，大致有如下几种：朱震亨的《风水问答》、《新刊阴阳宝鑑克择通书》、《阴阳备用三元节要》，有关营建的《鲁班营造正式》，以及传说为元代刘秉忠所著的《玉尺经》。

刘秉忠是元代有名的政治家和城市规划家，元代的京都规划大多出自他手，其通风水堪舆说是可以想见的，但《玉尺经》是否真为刘秉忠所作已不可考。《玉尺经》的内容与《博山篇》基本一致，但杂有一些理气说，全书包括审势篇第一，审气篇第二，审龙篇第三，审穴篇第四，审砂篇第五，以外还含有审向、纳音、消水等内容。

《新刊阴阳宝鑑克择通书》及《新刊阴阳正理论》则主要涉及阳宅内容。《新刊阴阳宝鑑克择通书》则除住宅外，还涉及仓库、殿塔、宫观、神庙、社坛等。并且主要与修造相关，如其中涉

及住宅的尤其重视门、路等处理，还特别提到一种“九天玄女装门法”，即“以玄女尺算之，每尺止得九寸有零，却分财、病、离、义、官、劫、害、本八位，其尺寸长短不齐，惟本门与财门相接最吉，义门惟寺观斋舍义聚之所可装，官门惟官府可装，其余民俗只装本门与财门，相接最吉，大抵尺法各随匠人所传”。其总论中说：“装门法凡装财义官本门依用尺寸无不吉利，黄泉门路天机诀云：‘庚丁坤向是黄泉，乙丙须防巽水先，甲癸向中觅见艮，辛壬水路怕当乾……’”可见该书主要是供工匠修造之用。书中还有一些附图，如图 27。

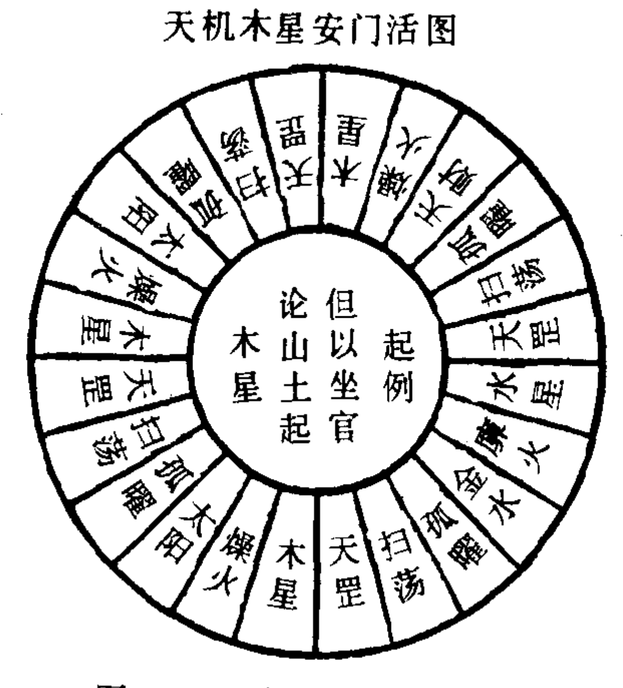


图 27　元代风水书中装门图
引自《新刊阴阳宝鉴克择通书》

《阴阳备用三元节要》署有王履道撰，主要分宅元、婚元、茔元三个方面，其中宅元、茔元便是风水的阳宅与阴宅。宅元的内容有九宫建宅、九宫命宅、八卦游年、十八天设、六路抵向、八宅方位吉凶、八宫数、八卦二十四气交游立成等内容，显然其理论是属于《八宅周书》的范围。茔元中则以五行、九星、

四神、五音等为理论的主干。

《新刊阴阳正理论二卷》主要涉及阳宅中的一些修造禁忌问题，且推崇的是五音姓利说："凡五姓所居宅舍后，于八方修展各有凶吉之位，应吉路而展修，其凶则止，此为修宅之最上法也……须要顺宅顺姓者吉，夫宅有八方而有四吉四凶。"

从上述诸书看，元代风水的特点是以营建修造为主，另外附有许多禁忌、解除等内容。

明代是汉族文化的复兴时代

宋明理学的极端发展使风水又卷土重来

风水理论更加驳杂混乱

清代风水已泛滥成灾

6. 明清风水的兴盛和传承

到了明代，朱元璋霸主中国之后，崇尚汉唐的宏大气派，最主要的目标便是复兴汉族文化。与此同时，修建了大量的城堡、公路、桥梁、庙宇和神龛、塔、坟墓、牌楼和花园假山，约有五百个城市的城墙全部重建，大运河也经过修理并全部挖深。

此时的哲学领域盛行的是所谓新理学，虽以继承孔孟的道统自居，但其哲学体系却建立在佛教禅宗和道教《参同契》的基础之上，以儒为其表，释道为其里，冶三教为一炉，五行、阴阳八卦等理论也已十分丰富而完备，成为中国思想文化的核心。当时社会不仅下层民众崇信菩萨神仙远胜于对孔夫子的尊敬，即使仕宦人家，也是既参予文庙的祀典，更乐于拜奉

佛寺和道观。总之，整个社会精神世界的支柱是菩萨神仙，此外还有形形色色数不清的迷信信仰，如算命、看相、起课、扶乩、拆字等。于是以五行之气说、阴阳八卦、太极等为理论基础和主干的风水，便如鱼得水般地浮游于民间。同时亦受某些士大夫之青睐，如著名人物魏源，便是个堪舆迷。他在江苏做官时，便在镇江找到一块"宝地"，竟不惜一切地把他在湖南安葬多年的父母骸骨，千里迢迢迁葬过来。又如著名的哲学家王阳明，也自己根据风水原则选定墓地，当地人称作"仙虾八斗"。而明代文人的一些笔记、史料中，也含有大量涉及风水地师内容的记载。如谢肇淛《五杂俎·人部一》记曰："一日，至余斋中，坐客不期而集者二十余人，或文学，或布衣，或掾史、赀郎、丹青、地师。"李贽《初潭集·师友·学道》中也称："此鸠胜地理师。"朱国桢《涌幢小品》中则有大量的有关风水传说的实例，既有普通百姓，亦有宦官仕人，在一系列事实与传说面前，朱国桢如此感慨："风水可遇不可求，尚矣！"而李诩所撰的《戒庵老人漫笔》第六卷"论堪舆"篇里，则转引了空青先生《风水论》中的"阳宅三十六吉祥相"的话。其标准可为儒家礼义的另一种表现形式，即："居家尚义理，一也；子孙耕读，二也；俭勤，三也……闺门严肃，十二也；尊师重医，十三也；……能忍，三十五也。常畏清议，畏法度，畏阴骘，三十六也。"读来仿佛儒氏家书，这足说明儒理对风水的渗透。而风水所涉及的最高领域，莫过于帝王风水了。其一是京城的选择，据说明代的南京城址便是刘基据阴阳原则所选；其二便是皇陵，当时首先集中在皇陵选址上，选址过程一般包括，先由皇帝指派一大臣率领钦天监官员及风水术士选定几处"吉垠"，绘图贴说，进呈御览，之后皇帝本人便趁拜谒视陵之机，亲临现场，详细审查，最

后选择其中尤佳者为自己的“寿陵”。据孙承泽《春明梦余录》载，明成祖的长陵便由江西风水师廖均卿等人所选，长陵可谓十三陵整个陵区的关键。由此可见风水在明代所起的作用，也可见当时江西派的受宠于皇宫。

这一切至清代，更是泛滥成灾，一些笔记野史中的风水记载数不胜数，如褚人获《坚瓠四集》中有专论风水的章节；薛福成《庸盦笔记》卷三“轶闻·鬼神默護吉壤”条里也涉及风水：“……故凡稍有力之家，咸汲汲焉寻觅吉壤。”同时也认为风水应与良好的德性相结合：“……而地理家稍有学识者，亦往往诵阴地好，不如心地好……凡人之获吉壤，必其德足以居之。”该书中还提到当时称作“钤记”的风水流派：“地理家有所谓钤记者，大抵集古地师之言，谓得非常吉壤而默识之，其说似出于唐宋以前，攻此业者转相钞习，流传至今不替。”从书中知这种流派在江南一带活动甚多，且以选择吉壤为主要业务：“钤记所登无锡金匮两县境内非常吉壤有二十余处，或出王侯将相或葬王侯将相而以鸿山泰伯墓居第一，……吴塘山滨临太湖，两峰夹峙，为吾锡形胜之地，谓之吴塘门，钤记有云：‘吴塘东，吴塘西，玉兔对金鸡，代代出紫衣。’”因此南宋名臣文简公自葬于此地后，其子孙后代皆登科入宦。清代官方设立的司天监相度风水也成为定制。当时皇家的一些重大工程皆由司天监负责。据《大清会典》记，司天监在处理工程过程中多“相度风水……相阴阳，定方向，诹吉兴工，典至重也”。

而清代另一突出的现象就是，一些著名小说中也广涉风水，说明风水在当时现实生活中已成为一种普遍的民俗。一些作家的体验便是。如《金瓶梅词话》中第六十二回写李瓶儿死后，西门庆便请“阴阳先生”来选择葬日：“这徐先生向灯下打

开青囊，取出万年历通书来观看，问了姓氏并生时八字，批将下来；'已故锦衣西门夫人李氏之丧，生于元祐辛未正月十五日午时，卒于政和丁酉九月十七日丑时。今日丙子，月令戊戌，犯天地往亡日，重丧之时，煞高一丈，向西南方而去，遇太岁煞冲迎斩之局，避本家，忌哭声，成服后无妨，入殓之时，忌龙、虎、鸡、蛇四生人外，亲人不避。'……西门庆教徐先生看破土安葬日期，徐先生请问：'老爹，停放几时？'西门庆哭道：'热突突怎么就打发出去的，须放过五七才好。'徐先生道：'五七里没有安葬日期，倒是四七里，宜择十月初八日丁酉时破土，十二日辛丑巳时安葬，合家六位本命都不犯。'"故事虽然描写的是宋代时事，却反映了作者对风水一定的认识，也表明了风水与命理的结合。

另一本不得不提的小说便是《歧路灯》了。该书共一百零八回，六十余万言，可谓一部描写十八世纪中国封建社会普通百姓生活的百科全书。作者为清朝的李绿园，字孔堂，绿园为其号。河南汝州宝丰县人，康熙四十六年(1707年)生，乾隆五十五年(1790年)卒，几乎与十八世纪共始终，比曹雪芹早生十六年，笔者认为《歧路灯》可与《红楼梦》、《儒林外史》在文学史上达到齐名，《歧路灯》描写历史社会的深广度可谓达到丰满深刻。书中铺写的故事，发生于河南当时的省会祥符县(今开封市)，主人公，一个青年后生谭绍闻，在丧父之后，受母溺爱，被同辈浮浪子弟引诱吃酒赌博、斗鸡走狗终至倾家荡产。此外，书中描写了二百多个人物，有官绅、豪吏、幕僚、书办、清客、帮闲、门斗、衙役、武弁、兵丁、商贾、市贩、赌徒、游棍、官媒、女监、娈童、面首、庸医、相士、艺人、戏霸、土财主、人贩子、假道学、酸秀才、老童生、刀笔师爷、风水先生、江湖术士、世家

公子、纨绔弟子、牙行经纪、市井无赖、抖能婆娘、师姑道婆、绿林好汉，等等，三教九流无所不包。而其中尤其突出了风水活动的描写，诙谐生动，颇有讽刺意味。河南是宋以来的理学名区，我们知道理学与风水的关系很特殊，客观上理学促使了风水的流行，但主观上却反对风水，作者李绿园便是以后者的态度，着重揭露了风水的欺骗性，但从中却帮助我们了解到清朝年间北方等地区风水流行的大致情况，同时也可看出当时大多数读书人对风水的认识。由于风水的流毒日渐显露，至清代上层知识分子对之可谓群起而攻之。此是后话。

尽管力遭众议，风水却一如既往地发展，但终归是强弩之末，风水理论中的迷信成分也愈来愈浓。下面我们看看当时风水本身的情况。

由于明代皇帝和某些上层人物的青睐，风水理论从某种程度上得到"规范化"，官方组织编纂的大型丛书《永乐大典》、《四库全书》、《古今图书集成》等，都收录了风水理论。且以托名为郭璞的《葬经》、托名为黄帝的《宅经》、托名为杨筠松的《撼龙经》、《疑龙经》、《青囊奥语》等为风水之经典。但在民间则出现了纷纭杂乱局面，明清之际，各种风水书籍纷纷出笼。主要有两大类型：

第一类，以丛书的面目出现，多集录前人的风水理论，较典型的有明崇祯年间刻本《选择丛书》五集二十九卷、徐维志和徐维事合编的《人子须知》三十九册列有前人风水书百余种，徐试可册补顾陵冈所辑的《天机会要》三十五卷，不过这里主要讨论理气，专主正针一盘，后人多有指责，不过其中所论形势部分则比较扼要。

第二类，单行本。种数繁多，不及细述。其中民国三十一

年(1942年)八月出版的钱文选所编的《钱氏所藏堪舆书提要》能以概全，比较权威。钱文选将当时流行的众多风水书籍加以综合分类，编成六大类目：峦头、理气、水龙、宅经、罗盘、选择、钳记。为了帮助读者较为详尽地了解当时的单行本情况，兹转引钱氏所辑书目如下：

第一类　峦头

地理醒心录	入地眼全书	形气元珠
地理啖蔗录	谢氏地理	地理玉髓经
地理八窍	卜兆真机	地理精微集
撼龙经批注	阐径集	地理心法
地理括要	地理三字经	杨公倒杖法
一贯堪舆	地理仙婆集	地理拾铅
地学求真	历史基础	地学
人子须知	扒砂经	地理钱案
兆域微机	阴宅集要	地理大成
地理人天共宝	地经图说	倒杖图说
地学形势集	琢玉斧	地理四家
天机会元	地理指掌	雪心赋
阴阳二宅全书	地理四弹子	地理大略
地理正义六种	地理正宗臆解	地理金丹
赖公葬法祕旨		

第二类　理气

地理理气祕旨	地理度金针	理气图说
地理三会集	图书奥义	地理葬书

玉尺经全书	地理考思集	地理录要
天心正运	地理小补	地理说略
玉尺经	正义六种	羲经秘旨
心眼指要	辨正发秘初稿	地理辨正合璧
地理辨正	乾坤法窍	地理金锁秘
堪舆指原	地理仁考必读	地理一盘珠
堪舆正论	堪舆正传	辨正直解
催官篇注	阴阳捷径	拨砂真诀
地理铅弹子	地理五诀	天元五歌
阴阳撮要	堪舆理气秘诀	堪舆阐谬真传
地理六经注	山洋宝镜	周易葬经
理气择要	堪舆辑要	地理存菁
直指原真	堪舆一贯	地理元文
四课水法	地理撮要	许氏辨正释义
理气三诀	山洋指注	杨曾地理元文
沈氏玄空学	辨正氏新解	金氏地学粹编
穿透真传	阴阳五要奇书	地理一贯集
堪舆小志	玄空古义四种	钱氏辨正参解
天玉经说	阴宅镜	风水一书
阴阳指正	地理指南	天玉经注
地理四秘全书	天惊诀补义	定向指原
地理辨正集注		

第三类　水龙

地理新知录	水龙经	地理千里眼
青田刻氏心书	地理正经	辅星水法

第四类　宅经

宅法全书	阳宅要诀	立宅赋
阳宅修方召吉	阳宅三要	宅法定论全书
八宅断诀	阳宅指掌	相宅新编
阳宅入山断诀	八宅明镜	宅谱迩言
阳宅便览	阳宅爱众篇	都天滚盘珠

第五类　罗盘

罗经顶门针	罗经解	易学蒋针
罗经秘窍		

第六类　选择

三式秘窍全书	象吉备要通书	协纪辨方
玉镜正经	选择辑要	选择通德类性
崇正阐谬	诹吉便览	董公选要览
选择正宗		

第七类　钳记

卧云地图	安徽各地钳记	桐城龙脉总论
赖刘越中钳记	漱浦钳记	苏州大地记略
地纪图说	越中钳记	苏州来龙记
地钳杂记	休宁钳记	浙中钳记

由此可知当时风水书流传之多。其实还有许多种未被钱氏所录，如涉及阳宅的《相宅经纂》、《阳宅会心集》、《阳宅十书》、

《鲁班经》等书即是。

另外，明清时南方各地的方志和氏族宗谱中都涉及大量风水做法和图形，特别耐人寻味的是某些方志中对风水的信奉和对风水中重要人物的尊崇，已到了神化的地步。如安徽芜湖旧志"古墓"条中，即对唐朝的史学家、天文学家、数学家、阴阳学家李淳风给予特别记述："唐太史令李淳风，墓在江滨半里许。明洪武初，邑令李行素渡江，一棺沿江流下，视之，上镌字云：'唐朝李淳风，洪武水来冲，芜湖李知县，载我过江东。'遂载之，至江岸高埠处，力举不能动，乃葬焉。"查《旧唐书·李淳风传》才知道，李淳风一生都在京城长安做官，与芜湖毫无关系，其棺也不会在明洪武年间，冲到长江水系而下芜湖，这分明是明代时人们对风水的狂热信仰和对风水人物的迷信膜拜所使然。芜湖旧俗每年四方的算命瞎子都定期集中到李淳风墓前来团拜，此也表明风水与占卜算命的亲缘关系。

第四章　风水的理论及实践

除两大类型流派——形法与理法外
风水中还有“课法”、“宅法”等理论

1. 典型的风水理论提要

风水理论和流派至明清已十分繁多杂乱，有些派别还互相指责，但是从总体上看不外两大方面，即由江西、福建派而来的二大体系：形势和理气。而在讲形势和理气的同时，着重点则又有所侧重：阳宅和阴宅。一般说阳宅和阴宅在形势和理气方面大的原则基本一致，而阳宅在审山川地势之后又有具体的宅形布局和营建等内容，这里不妨称其为“宅法”。除上述形势、理气、宅法之外，还有一派专门用于推算建造下葬的时日，风水中称为“课法”或“课学”。有的又称为日学，课法里又分八大流派，即造命、斗首、天星、奇门、六壬、太乙、演禽等。又以造命与斗首为多见。造命主张用年月日时四柱补龙扶山相主，兼之趋吉神避恶煞！天星则用七政（日、月、金、木、水、火、土七星）、四余（气、索、罗、计四星）的运行轨道，以其临到方位与时间来决定用事时的吉凶祸福。由于课学相对于其他风水

说来说，较为独立，且与命理、黄道等说关系更为密切，故此处不再进一步讨论。

形势、理气、宅法在总原则上则完全一致——“聚气”。其实“气”可说是所有中国思想的灵魂。古代哲人，从老庄起就大谈气说。先秦诸子也都以为一切固定形体的“质”是由“气”而来。《庄子·外篇》里的名言“人之生，气之聚也”，已开始了“聚气”说的先河。以后《淮南子》里也说：“道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生气，气有涯根。”《管子》则说：“有气则生，无气则死，生者以其气。”再以后的中国一切学派，无论是形而上还是形而下，皆离不开“气”。道家讲“气”，道教以炼气为目标，古老的中医学以“气”为总则，认为人生病乃是邪气所驱，在方术上，如相术以“气”为标准，认为王者要有“王气”，气功更是讲究“气”。而艺术上的绘画、诗歌、文章也皆以“气韵”、“气势”为审美的最高准则。风水中则引出“天气”、“地气”、“阴气”、“阳气”、“风气”、“水气”等成对范畴，并且把气、阴阳、五行、四时等联为一个有机的整体，认为建造上的一切活动皆以气顺、气聚为最佳。同时，也将“气”吹得玄而又玄。

从我们现代人的角度考察，“气”有些接近于现代科学中的“场”。如李约瑟先生在讨论“气”时，认为气可以是有形的气体如水汽等，也可以是一种感应力，像现代人心目中的以太波或辐射线一样精微。风水中的“气”主要指的是后者，由于其十分的精微，故而一般人难以感知，于是也就倍觉神秘和幽奥。基于此，风水遂之被弄得玄而难懂，令人迷惑不解，特别是其中的“理气派”。

下面从三个方面形势、理气、宅法，来简单介绍风水的具体理论：

一、形势说(峦头)

又称作形法、江西派等。主要考察阴、阳宅的周围环境的善恶。具体说,即要了解所选地址四周的山势水向、道路、地质等情况,其理论要点可归纳为五个字——龙、穴、砂、水、向,此为著名的"地理五诀"。关于这五个字的学问,常被风水术士视为风水理论的入门。实际上就是把自然环境要素归纳为龙、穴、砂、水四大类要素,根据这四类要素各自的条件及其相互间的关系,决定阴、阳宅的落位。因而对这四大类要素的考察和踏勘构成了风水形法活动的第一步,也是最关键的一步。一般需要风水地师亲自跑遍各大山川,所谓"学步"和相土尝水。这种实际踏勘具有十分积极的意义。这也是风水中最宝贵的东西之一。对我们今天在设计建筑物前考察地形、考虑建筑与环境的结合仍具有一定的指导作用。风水中还称这种行为为:觅龙、察砂、观水、点穴、定向。

(1) 觅龙——为形势说的关键所在,所谓"地理之道,首重龙,龙者,地之气也"①。"以地脉之行止起伏,名曰龙……然龙有形者也,地脉无形者也,而无形者又未始不有其形,今夫龙之发祖由干而后枝,或结星体,或成峦势、穿帐、巢窠、开门、立面……"②

关于龙本身则又有水龙和山龙之分:"山看峦形,洋察水势。山龙之住结穴忌被风吹,洋龙之结穴喜于得水。"③"山以大势奔驰,左右环抱,风不能吹,乃为有脉。"④

对于阳宅来说,乡村和城市之龙的审理标准又不一:"乡

---

① [清]《地理五诀》"风水论"。

②③④ [清]华亭姚瞻旂手辑《阴阳二宅全书》卷一。

村之地必须有龙，若无龙脉，只就局势得元乘运，亦可发福……都省府州县邑，必有旺龙远脉，铺张广布，其民居廛舍，依附分别，亦得乘接余气。”[①]

由于形法中另外有专门论水的理论，故此处觅龙时常常以考察山龙为主，主要如下：

① 寻祖宗父母（山），再通过其山势的起伏和停止审气脉、分阴阳、别生死……

此处，祖宗指山脉的起源之处，风水中认为中国的山脉以昆仑山为祖（昆仑山也是中国神话里的一个中心点）。昆仑山下生三龙入中国。因此，在考察龙脉时首先要考察该处群山与昆仑山的关系，也就是说首先要考察所审之山龙属于昆仑山下生三龙的何支龙？所谓三龙即指昆仑山以下的三大干系，以黄河、长江为界，将群山之脉分为南干、中干与北干。

北干系是指黄河以北的群山，贯穿青海、甘肃、山西、河北及东北三省。山脉之走向自西北高原而来，主脉山脊之西水系，流入龙门西河，山脊之东水系，流于幽冀，汇于东海。主脉之西一支脉，为壶口奉岳，次一支脉包汾晋之原；南出为析城王屋山，西折为富首山。又一支脉为恒山，一支脉为太行山。太行山中最长的一分支为燕山山脉。

中干系指黄河与长江之间的群山，贯穿四川、陕西、河南、湖北、安徽、山东等省。主山脉自蜀汉而来，一支至长安，尽于关中；一支下函谷，尽于泰山；另一支则自嶓冢汉水之北，结于扬州。

南干系指长江以南区域的群山，贯穿云南、贵州、广西、湖

① ［清］《阳宅集成》卷一，“论阳基之龙”。

南、江西、广东、福建、浙江、江苏等省。其主脉祖于岷山，岷山夹江两岸而出，左一支，至江北形成若干分系；右一支，散至湖南闽广，东尽于两浙。其一支过桂岭，包湘源而北，过袁筠，尽于芦阜。其一支自南至东，包彭蠡之原，度歙黄山，尽于南京。又自天目山分一支，尽于浙江。此外，南干系还有江西山脉，从五岭而来，自南至北。闽广之山脉，自北至南，一支则又走浙江之原，北首尽于会稽，南尾结于闽粤，包括岭南山系。

《三才图会》中绘有上述几干系的详图，成为形法中关于祖宗山理论的权威(图 28)。 弄清了所审山脉所属的祖干之

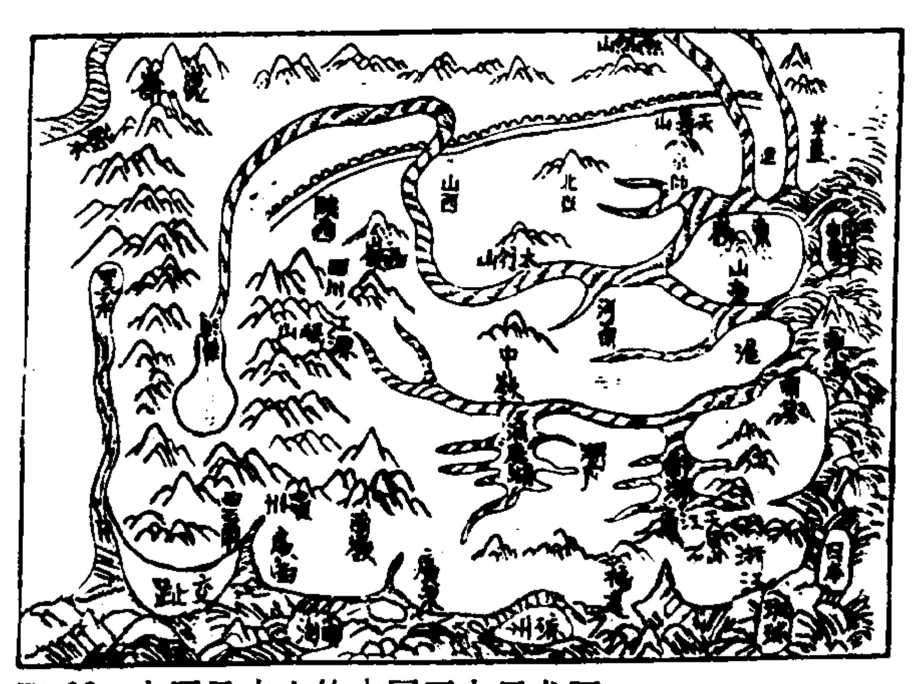


图 28　中国风水中的中国三大干龙图
引自明王圻、王思义《三才图会》

后，便要考察山本身之体脉了。形法认为山脊的起伏轮廓线为脉的外形，审脉时先粗观是否曲屈起伏，再察山的分脊、合脊处是否有轮有晕。有晕则有生气，吉，否则凶。分阴阳便是考察山的向背。在进行这种审理时风水同时混杂了许多术语，诸如胎、息、化生脑、太极晕等。其实，这些都是借用人体以及八

卦上的一些语言达到使其理论神秘化(图 29)。

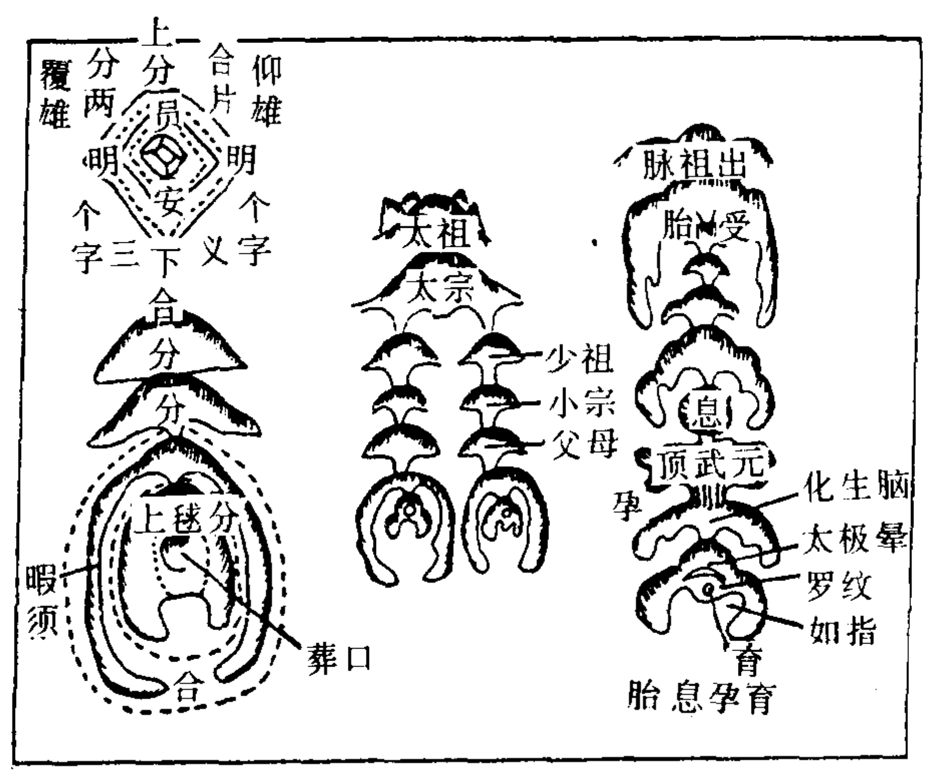


图 29　风水中有关祖宗、父母山理论图解
引自《阴阳二宅全书》

② 别枝干,观势喝形,定吉凶衰旺。

对于山来说,认为山脉的主龙,犹如树形,正枝为干,侧是枝。对于水来说,大水汪洋是干龙,支脉为枝。《神枢经》认为:“干龙行度,宜如飞,枝龙行度,秀如环。”说明了对干与枝的标准并不一样。

对于“势”,风水的说法颇多,如“千尺为势,百尺为形,势居乎粗,形在乎细”。“左右前后兮谓之四势,山水应案兮谓之三形”[1]。可见势指的是群山的起伏形状,一种远观的写意效果,形则指单座山的具体形状,近观写实景象。所谓“有势然后有形”,故“欲认三形,先观四势”,此正反映了中国人观察判断

① 见《管氏地理指蒙》“四势三形第八十五”。

问题的思维方式。

风水中观察势的方法，有著名的"寻龙先分九势"说和"辨五势"说。此外还将山和水相结合论势，如《阴阳二宅全书》引洪藻居士云："势者，龙字第一要法也，一审其水势。两大水夹出之龙，胜于一边受大水之龙；一边受大水之龙，又胜于受贴身两边水之龙……迎水之龙，胜于逆水之龙。"

而观形的方法则有著名的"喝形"做法，就是凭直觉观测将山比作某种生肖动物：狮，象、龟、蛇、龙、凤等。并将生肖动物所隐喻的吉凶与人的吉凶衰旺相联系，这实乃是万物有灵观的一种残余。

此外，还将山形赋予特定的象征来判断吉凶。有五星说、九星说等等(图 30a)。

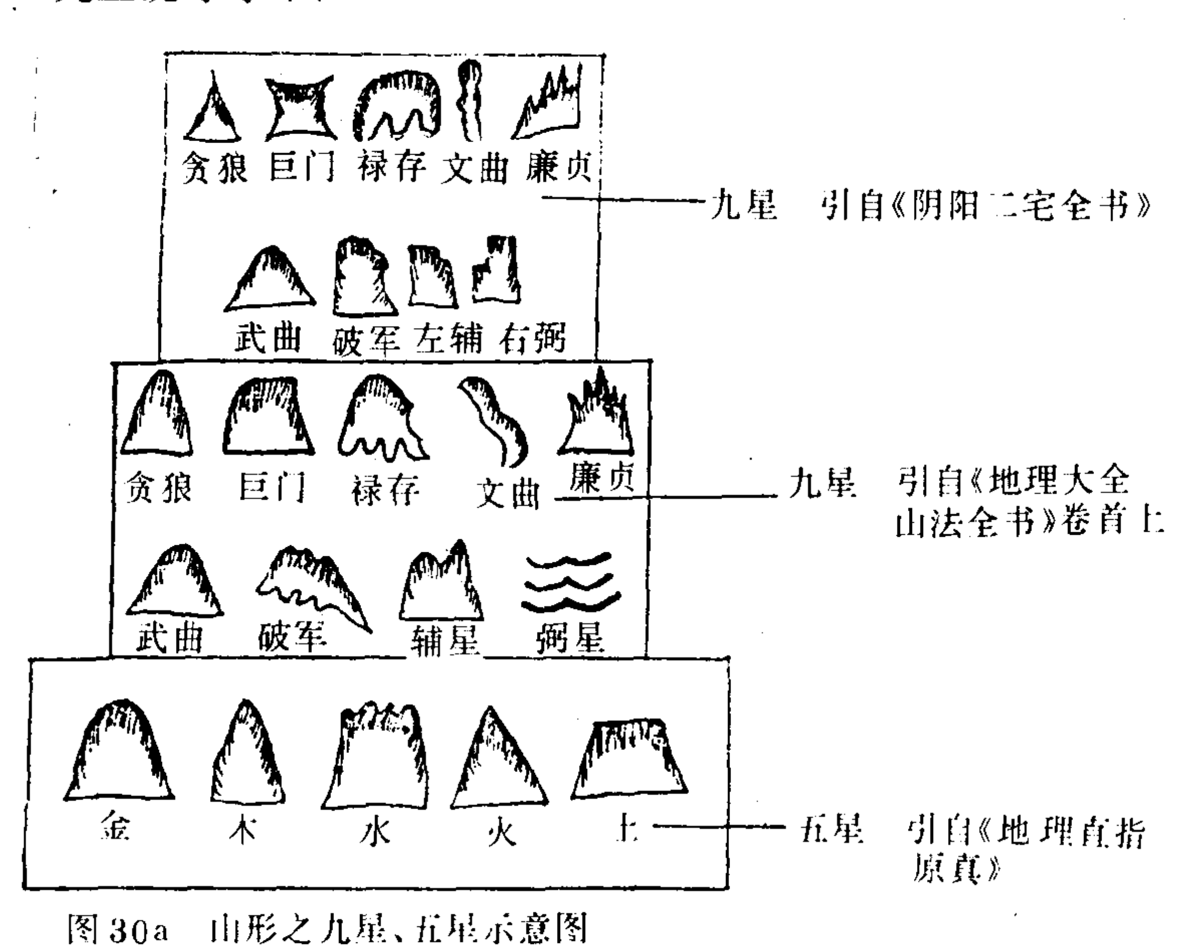


图 30a 山形之九星、五星示意图

③ 察分合向背，分主客正从，主龙四周要有帐幕。

帐幕指主龙山之前后左右的小山，为护龙之砂，形法认为无帐幕则主龙孤单，所谓“真龙”应居中，前要有迎，后要有托送，两边则要有护的和有抬的。

（2）察砂——砂与帐幕的意思基本相同，为了更为准确地把握，形法中又将之单独列出审视。通常，看砂时先辨认星体，即根据砂山的形体所附会的五行属性或五星、九星等来判断吉凶。风水中列出各种各样的砂体图形，一般都要紧记心中的，如图 30b。一般的规则是：尖圆方正呈珍贵之物类状，吉；歪斜破碎似凶恶之器者，凶。观砂的方法也有不同的方法和角度，如黄妙应《博山篇》根据砂之前后左右的位置将砂分为侍砂、卫砂、迎砂、朝砂。显见砂与主龙之间的“主仆”关系，这完全是中国的宗法思想在风水中的反映。

另外，对于阳宅来说，形家在观砂时还特别地注重左右护砂，且根据风的来向分为上砂、下砂，若风从右边来则右边之砂为上砂，反之为下砂。《阳宅会心集》卷上“阳宅总论”中，根据东南地区的地理环境和气候风向等特点认为该地区最应注意上砂，上砂要长、高、大，“盖收气挡风落头结构全赖乎此”。至于下砂在一里之内，虽不可全无，但要低平，忌高大弯环，一里之外则便无所顾忌。这也就是风水口诀中的“青龙要高大，白虎不能抬头”的真正原因和道理。我们用今天科学的眼光审之，发现这种口诀实乃出于避风、通风和回风返气等方面的需要，还是具有一定的道理的（图 31）。

（3）观水——风水中，山和水是密不可分的。前已述及水龙和山龙的考察方法有所不同，故观水又单独列出，作为形法考察地形的一个必不可少的关键性步骤之一。

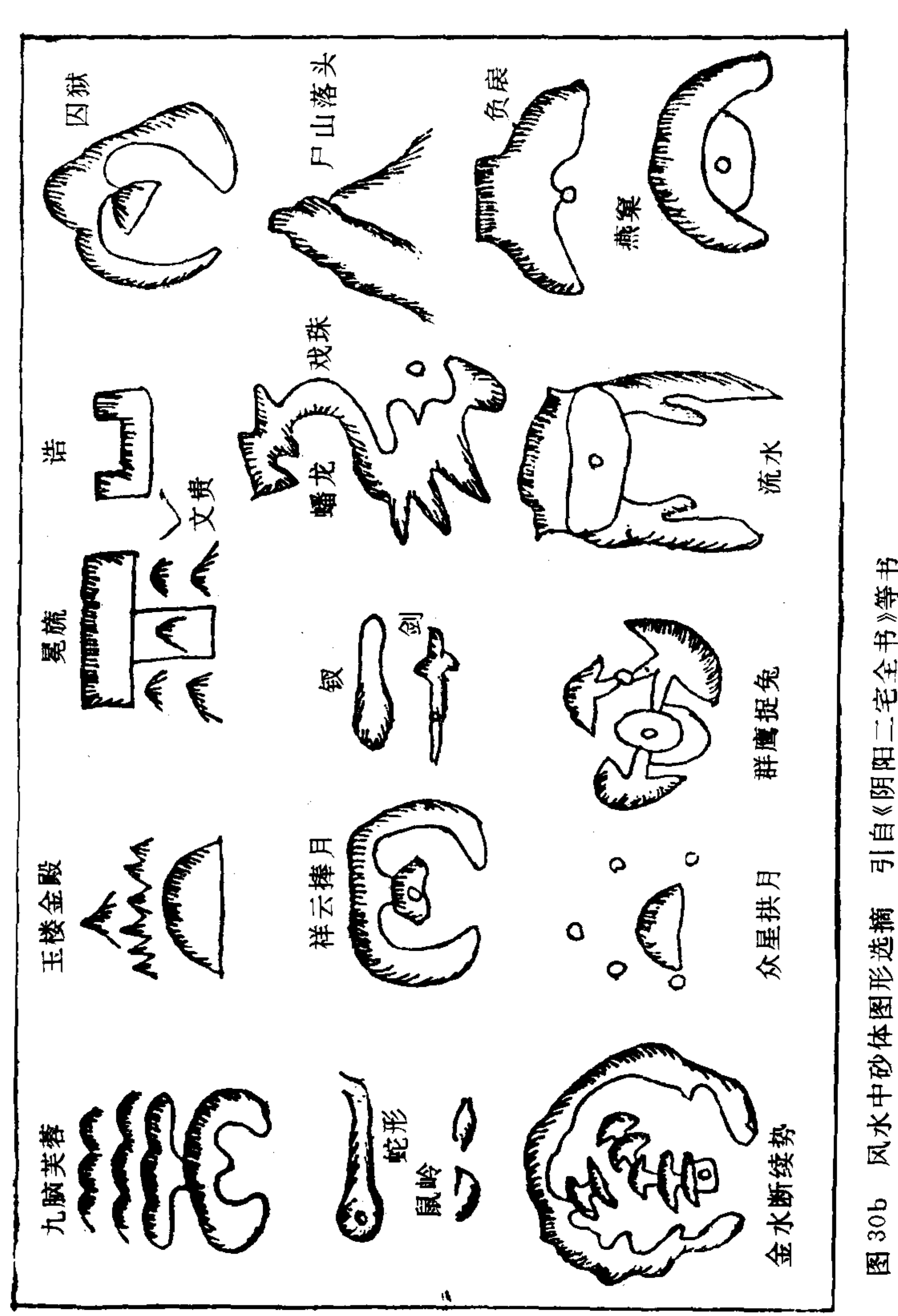


图 30b 风水中砂体图形选摘 引自《阴阳二宅全书》等书

何以观水？——“入山首观水口”，然后再审理水之具体形状和流向。早在《管氏地理指蒙》里，就有关于“水口”的理

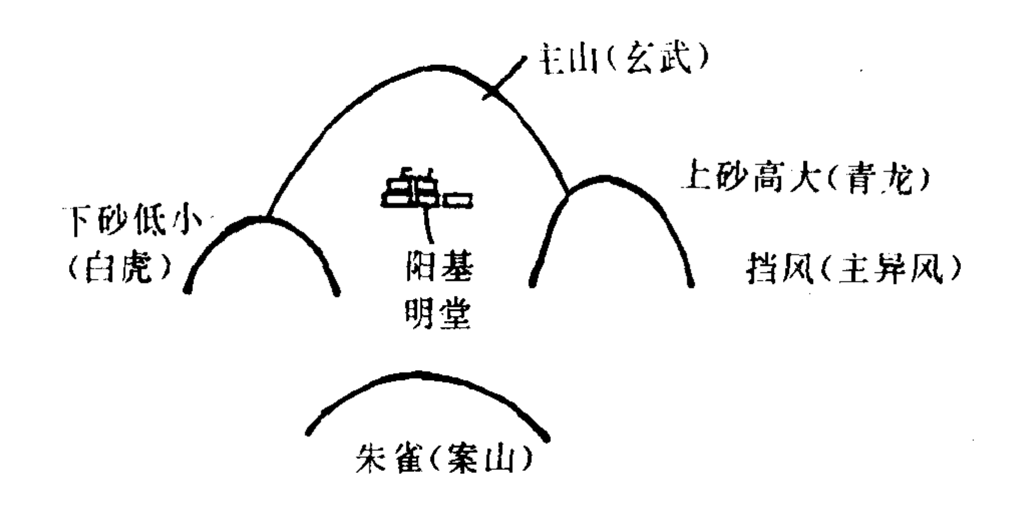


图31　上砂与下砂关系示意图

论。至明代,水口说已十分盛行,且成为风水形法中的一大理论基石。到清代,各个风水术士都对之十分精通,且关于水口的理论也趋于一致。如《地理大全》、《地理五诀》、《入地眼图说》、《阴阳二宅全书》等书中关于水口概念和作用的论述都比较一致。兹引《入地眼图说》卷七"水口"条目如下:"托长者曰:入山寻水口,……凡水来处谓之天门,若来不见源流谓之天门开;水去处谓之地户,不见水去谓之地户闭。夫水本主财,门开则财来,户闭财用不竭。"由此知水口本有两种,一为水流入之处,一为水流出之所。对这两种水口的要求则迥然相异,前者要开敞,后者当封闭,所谓"源宜朝抱有情,不宜直射关闭,去口宜关闭紧密,最怕直去无收"。这种对水口的认识成为中国乡村格局的关键。而风水中常常将"水"比喻财源的意念实际上也是中国人的一种特有的习惯。常有形容用钱的语言便是:花钱如流水。

接着便是观察水域,所谓水域意指水的形局,先粗观大致:"凡到一乡之中,先看水域归哪一边,水抱边可寻地,水反边不可下。"这也就是古代人的"汭"位观点。接着便细审水之

具体流向和形状，这时与观砂形一样，也有各种各样具体的图形，如图32，风水术士要将它们牢牢记住。另外还有一些大致

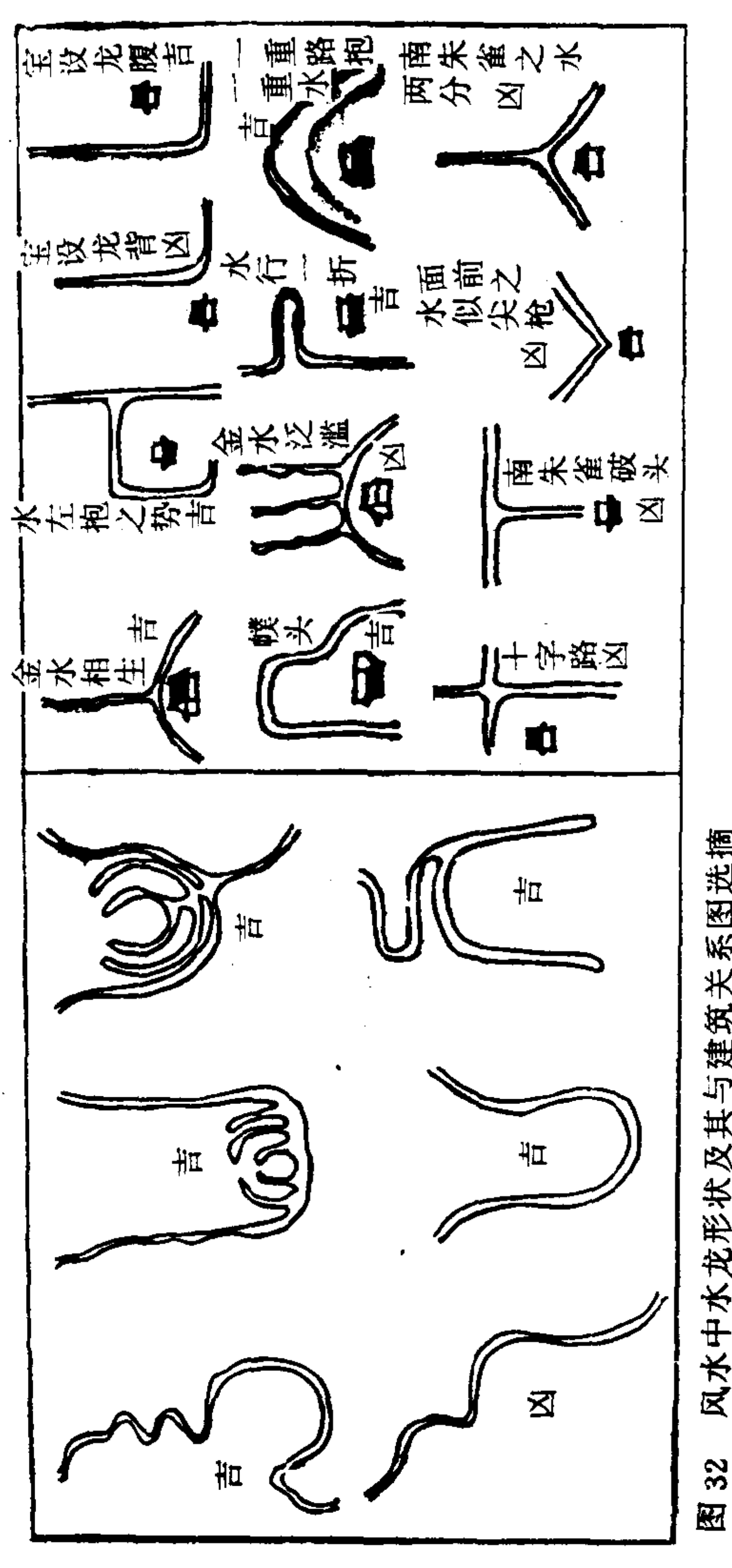


图32 风水中水龙形状及其与建筑关系图选摘
引自《水龙经》等书

相同的规则，如水之流向以由西向东为妙，水的形状宜弯曲有情，忌斜飞，所谓“若方圆平正有澄凝团聚之形，无歪斜倾泄之患，则水法便是七八分好了”①。

（4）点穴——阴宅之穴指的是棺椁所埋之处。阳宅之穴指的是住宅所立之基，又称作阳基，点穴便是确定阳基的范围。

如果说上述觅龙、察砂、观水是风水的必要步骤的话，则点穴便是这些步骤的目的。并且被认为是最难的。常言道，寻龙容易点穴难。“穴”是风水理论的又一个神秘所在。对穴的要求，阳基和阴宅的标准也截然不同，《阳宅集成》卷一引星砂赋云：“阴地以紧拱奇，阳基以宽平美。”类似这样的说法还有很多，如“阴地求一线，阳基求一片”、“阴地之龙务须清、纯、紧凑，气脉团结。阳基之龙，喜其阔、大、开、阳，气势宏敞”② 等等，可用图表示（图 33）。另外还有许多对阳基的更进一步论述：阳宅“喜地势宽平，局面阔大，前不破碎，坐得方正，枕山襟水，或左山右水”③。常常还将之与明堂合而论之：“阳宅之穴场，宜铺毡展席，明堂宜宽畅大聚，案山宜远，分合宜宽，盖铺展则穴场阔大，宽聚则容纳百川，案山远则土牛唇厚，分合宽则界水不缠身。”④这种对阴、阳基的要求实际上是出于“环境容量”的考虑，因为阴穴只供死者一人，而阳基却为众多的生者提供，显然要宽大。

此外，对穴位还要求：“龙首当镇，龙尾当避”，故中国山地村落建筑群和一些墓群多布置于半山腰或近山脚处的中心部

① ［清］熊起磻《堪舆泄秘》。
② 姚瞻旂：《阴阳二宅全书》。
③④ ［清］林枚：《阳宅会心集》卷上“阳宅总论”，嘉庆十六年致和堂藏板。

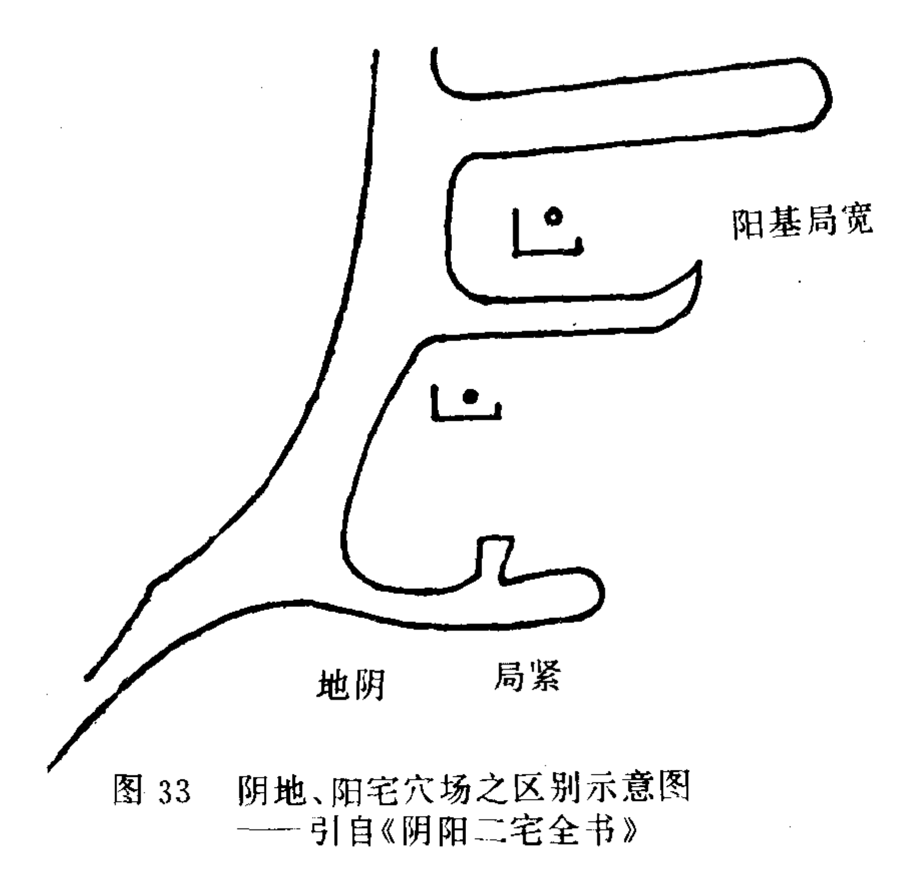


图 33　阴地、阳宅穴场之区别示意图
——引自《阴阳二宅全书》

位，而极少有落位于山脚处的边缘位置。

伴随上述四大内容的往往还有望气、尝水、辨土石等方法，这一切考察完毕之后，便可立向了。而立向则多依理气方法而定。因此，在实际应用中，形法中已混有大量的理气手法，皆运用罗盘，对阴阳、五行、立向等皆十分重视。像《地理五诀》等以讲形法为主的书，均明确提出学地理风水入门的方法应该："初学时强记五行，将正五行、三合五行、向上五行、双山五行，一一记清，辨明四局中生旺墓养，四大水口……再将罗盘层层熟记，知龙之形象，生旺死绝，龙之理气；生旺死绝，穴之阴阳真气。砂之贵贱得失位，水之吉凶……"①、"每到一地看龙之生旺死绝，水口在某字上或是天干，或是地支，……"②

① 《地理五诀》。
② 《阴阳二宅全书》。

便是说要用罗盘来察看地形、确定向位。又如《阴阳二宅全书》、《阳宅集要》等书中认为，观水口时“来去之口，收放得宜，全在于向上，今之言水法者，或用三合，或用挨星，或用纳甲，或用净阴净阳，或用大元空，或用小元空，或用双山五行，或用四经五行，或用宇宙五行，或用向上五行……”[①]。这表明理气派对形势说的影响，同时也向我们透露：理气派的流派和方法众多，但也都以上述形势说中的观察地理的五诀为前提为步骤而展开。

二、理气

此派主要承袭福建派说法，认为：“地径是山川，原有形迹之可见；无纪是气喉，未有形迹之可窥。故必罗经测之，定其位而察其气……阅冈峦而审龙定气，验地中之形类，鉴砂水之吉凶。”[②] 可见理法在考察山川形气之时，特别注重罗盘，在宅内亦以罗盘首定方位，并依据《周易》的原理以八卦、十二支、天星、五行为其理论的四大纲要。

罗盘集阴阳二气，八卦五行之理，河图洛书之数，天星卦象之形的大成，是理气派最热衷于运用，形法派也不可少的强有力的堪舆工具。关于其历史渊源，上一章中曾有讨论，此处只简单介绍其理论要点和用途。

我们知道，堪舆所用的罗盘十分复杂，且式样众多，但是其基本框架不外乎以二十四山为基础的“天盘”、“地盘”、“人盘”三盘，和正针、缝针、中针三针。而罗盘的基本功能则主要用于测向、定向。一般说，罗盘的盘面层数由二三圈至四五十

① 《阴阳二宅全书》。
② 《天机素书》转引自《罗经会要》。

圈不等。但其中最主要的为如下几圈(图 34)：

① 天池圈。一般位于罗盘正中心，上面放置指南针。

② 后天八卦圈。有的也用先天八卦，表示四正四维八个方位，风水谓以此分阴阳。

③ 地盘圈。又称作地盘。以地球磁子午线为基准的二十四山。天池内的指南针指向该圈分位的正南午位，故又称作

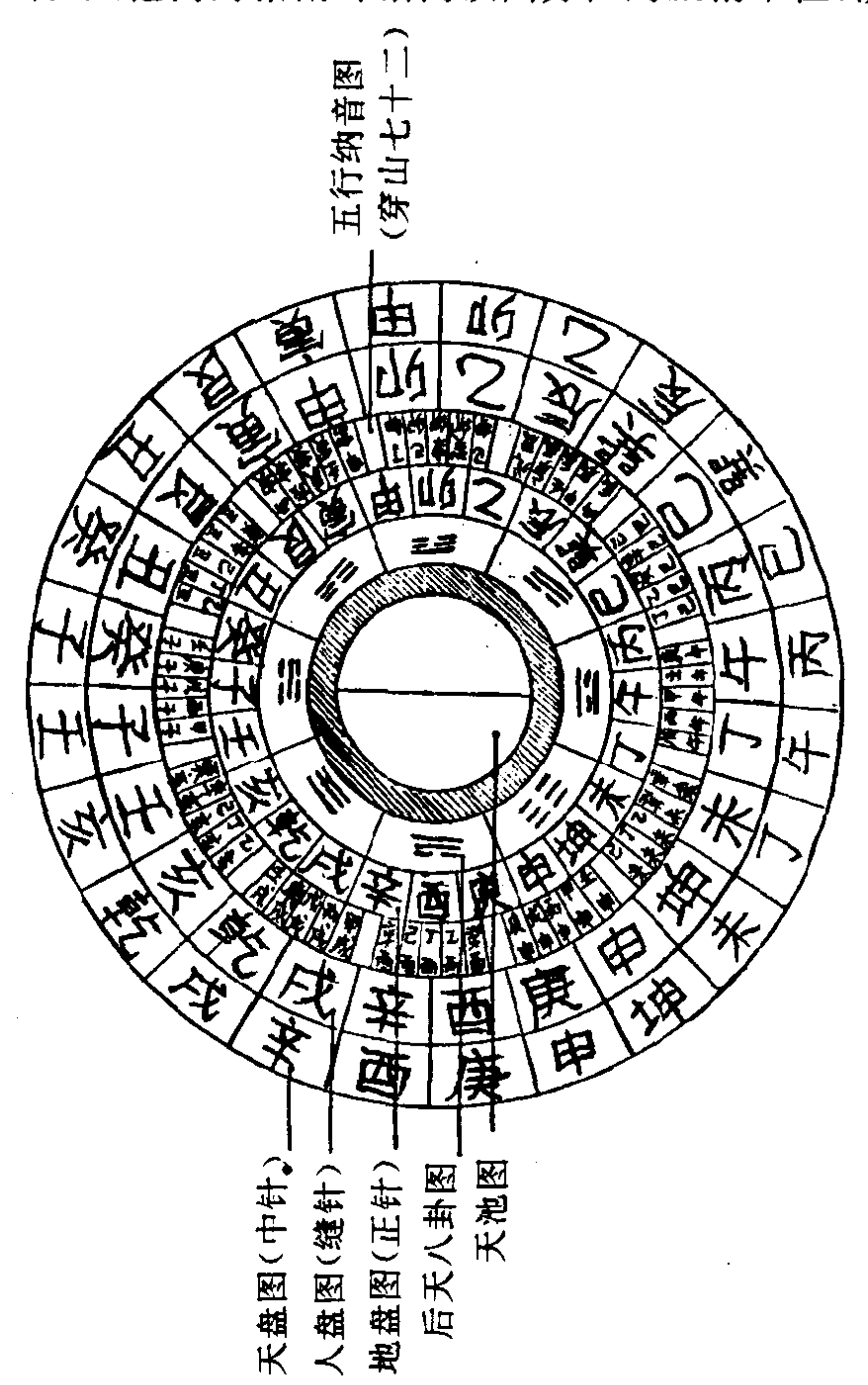


图 34 罗盘基本框架示意图

“正针”，起指南针功用，用于“格定来龙”，即测山向、辨水向、定建筑方位。

④ 五行纳音圈。又称作穿山七十二。配合地圈设置，常用于结合宅主的“命卦”确定向位。

⑤ 人盘圈。二十四山与地盘错开半格（逆时针），又称作缝针。此针指向接近表杆所定的真南北向（地理子午线），用以确定室内器物的方位。

⑥ 天盘圈。二十四山与地盘错开半格（顺时针），又称作中针。

可见，三盘三针各相错半格即 7.5°。但对于缝针和中针的相错说法各不相同，如有的风水书将人盘圈的二十四山与地盘右错半格，天盘圈的二十四山则与地盘左错（即与上述说法相反），推测可能与地磁极的移动和各派所崇流派有关。如传说唐代的丘延翰将二十四山排列方式按地磁南北极为准，故指南针指向午位，即按“正针”的方位排列。而杨筠松则考虑到磁偏角，在罗盘上加了一层错动了的方位圈，由于他认为磁偏角是北偏东 7.5°，故这一方位圈即左错半格，称为“人盘”，即“缝针”。而赖文俊则认为磁偏角为北偏西 7.5°，于是又在罗盘上加了一个方位圈，右错 7.5°，即“天盘”、“中针”。但这些也仅仅是传说而已。

理法的理论十分驳杂，常见的有以下几种：

① 八宅周书。又称作八宅明镜，是一种以“大游年”变爻的方式推导“宅”与“命主”（即主人的命数）的配属吉凶的理论。具体说就是将住宅的方位赋予“后天八卦”的特性，各方位的数字则依“洛书”之数排列（图 35）。

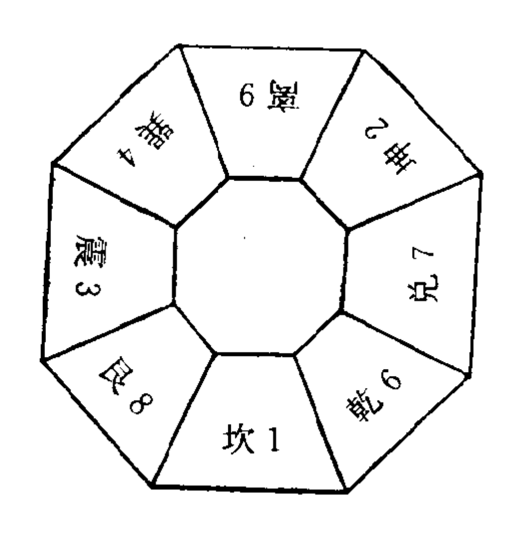


图35 《八宅周书》中
八卦方位与数字关系示意图

八卦中又根据“阴阳之气”分为两组：

乾、兑、艮、坤——西四宅
离、震、巽、坎——东四宅

在布置住宅时，先据住宅的坐向推导其八卦属性，如坐北朝南的住宅称为“子山午向”。再依据“野马跳涧”等口诀判断出此类住宅属八卦中的“坎”，称为“坎宅”。属于东四宅，因此只能住属于东四命的宅主。而宅主本命的八卦属性，则据其出生年月推算，多采用三元法，故风水有时又称此种专讲宅主命理与宅相配的作法为三元地理法，即以六十甲子为一元，共上、中、下三元。多数情形下风水按此法列出数表，从中可以查出宅主人的八卦属性和所属的组别。最后根据宅的属性采用“变爻”的大游年法①，推断住宅各个方位上的“九星”流布，据这种流布可判断住宅内部各个方位的吉凶，从而决定住宅的

① 参见何晓昕《风水探源》，东南大学出版社1990年版。

平面布局乃至空间组织。其准则是，吉方配置门、床及高大住屋，凶方应置厕以及低小住房。

② 三合宅法。该法实际以中国哲学上的三合原理为基础，“三合”原理，本书第二章曾经讨论过，这里，三合宅法基本上是完全照搬。“三合”即是：

申、子、辰——三合“水”局
寅、午、戌——三合“火”局
巳、酉、丑——三合“金”局
亥、卯、未——三合“木”局

由此判断住宅的生、墓、旺的阶段，从而判断住宅的吉凶。

③ 紫元飞白。据说此法明初才开始出现，同样是以人的命运与宅的卦位相配推导吉凶，其理比较晦涩，此处从略。

总之，理气派常将住宅风水（或阴宅）与命理结合，其中糅进了大量的虚无和迷信的东西，不过却反映了中国人对人、天、地、建筑的关系的探讨。我们知道中国文化向来轻视个体的人而讲究一种群体效应，然而在风水这一片天地里，却以人为主体，建筑是围绕着如何给人带来吉利、繁昌而配置。这里，建筑的布置仅仅是一种手段，而人的吉凶祸福才是最终目的。笔者以为这种以“人”为中心考虑建筑的观点，对我们今天的建筑界不无启示。另外，还有一些令人奇妙的推理，如纯粹依《八宅周书》原理所推出的门的最佳方位，如坎宅门的方位或南或东南的结论，与我国的地形有着某种同构关系，也与我国的气候相符，能给住户带来充足的阳光、和煦的风和抵御寒冷的气。因此，应当说在理法这一“虚无”原理的背后也不乏一些

闪光的东西，显然这是风水的大量的经验累积和统计所得出的结论。

三、宅法

宅法又分宅外形势和宅内布局，宅外形势的做法与步骤

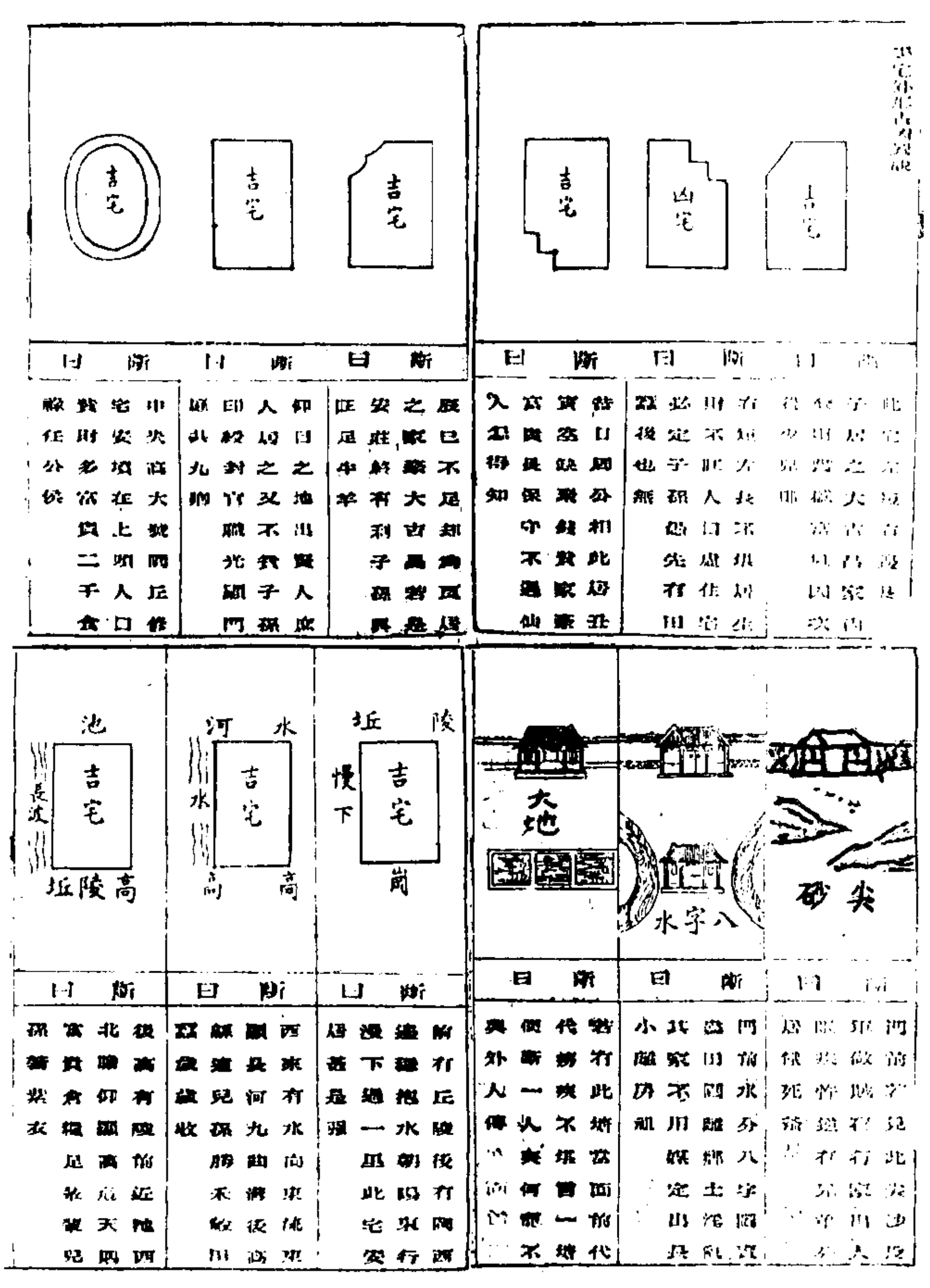


图 36 a《阳宅十书》中的风水地形、住宅吉凶示意图

基本与前述的形法一致，不过在确定了大致的地势之后，更注重于住宅四周的小环境，如《阳宅十书》、《阳宅集成》里都列举了大量的地形图式，据此判断吉凶（图 36a）。其实这种吉凶标准大多是由审美、习俗等等演变而来。有一些有经验的住户甚至不用请风水先生，也可按图索骥选择其宅址。宅内布局则主要讲住宅的营建、平面乃至空间布局等。下面介绍宅内布局，主要有如下步骤：

第一步：立向——"向法"，即决定住屋的朝向，又有如下几个步骤：①"丈量"。将"屋基"及"层数"（推住屋院落的进数）逐一量明丈尺，画在一张大纸上，成为平面简图，比例多为 1∶100，然后将此总图分作八卦九宫，写明二十四方位，这样便于了解某方位为某间房，以推断吉凶。②根据自然地形、地貌、水流方向、气候特征等决定大致朝向。③最后用罗盘"格定"准确方位。住宅的朝向一经确定，住宅的属性也随之定夺。于是可以推导住宅的平面布局、门的方位以及空间组织，这便是第二步。此时随风水的流派不同，方法也各种各样。有的根据《八宅周书》原理，有的则根据屋外形的五行属性，如《阳宅集成》认为："屋形者，屋之形象也，或结五星之体，或结九星之式，前后左右，吉凶形势，难以枚举"、"形是屋形，宫是坐山，皆有五行。如坎山属水，遇火形屋，为宫克形；遇土形屋，为形克宫。凡屋为人，宫为财"。对于何样的屋形属性如何也有详细规定，如认为凡屋低而平者为水形；高耸，木形；中高两头低，火形；前后有两厢房的为金形；上有推照，下有掩心者为土体。又有墙垣起伏、下堂与两厢檐位平者水体；两厢太长，堂前入深者火木体；上下正房如品字样为金体，等等。其实是按屋外表形状的象征进行附会推理的。有的风水书则干脆对屋宇的

各种细部作具体规定，如厅不应敞口，厅前不宜用朱红油漆、柱数宜单不宜双。屋之后和门之前有直脊直墙射来者谓之剑，凶；有直巷直路冲来者亦谓之剑，等等。还有认为近街之屋不宜高楼。据笔者考察，这些说法多因其所在地区的民俗不同而异，或作相应的调整。又如《阳宅会心集》、《相宅经纂》等书里还列出各种各样的住宅平面图（图 36b、c），并附图说，如何趋吉避凶。实际这种平面图正是广大南方地区住宅平面的总结。还有一些风水书则将住宅内的各种要素进行总结或曰阳宅三要，或曰阳宅六事。三要即以主、门、灶为住宅的主要元素；六事则以门、灶、井、路、厕、碓磨为主要元素。此外，几乎所有的

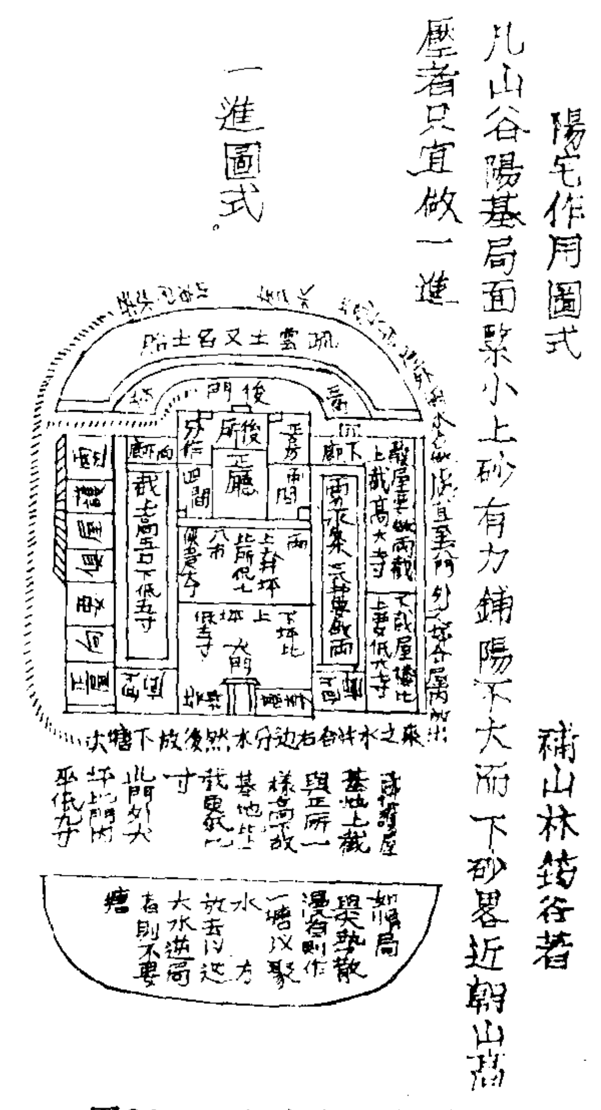
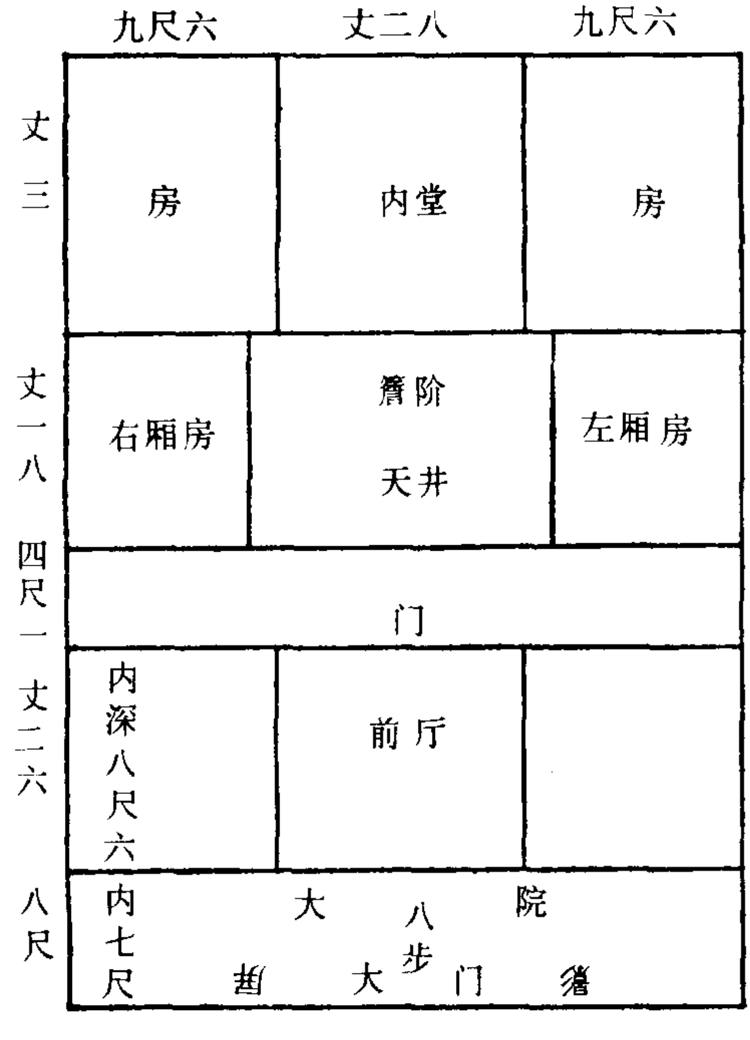


图36b 《阳宅会心集》中的住宅平面图

风水流派都对住宅的天井、厅极端重视，尤其重视其天井的排水处理，称作“放水之法”，且有许多详细规定，如图 37a、b、c，即其中一种。

总之，关于宅法的风水书，具有很强的实际指导作用，也比较好懂和合乎情理，一般稍谙此道的住户便可以按图照本自行处理，所以这一类书最为流行。如《相宅经纂》、《阳宅集成》、《阳宅十书》、《阳宅撮要》、《阳宅会心集》等书，流行的范围都很广。并且互相之间的内容也大同小异。当然，为保持其



基地近长四丈九尺五寸合十一步，开古色壁在内，近宽三丈六尺合八步，玉堂吉色山墙在内，自厅前一尺阶即至七尺空院抵屏下直三丈六尺合八步。

三间两栋内外屏风

图 36c《相宅经纂》中住宅平面图示
风水诸书中的地形、住宅示意图

神秘性，这些书中亦羼有大量的迷惑人的说法。

除了上述的宅法原理之外，宅内布局中还有一个重要的门类，便是宅的营建，即对建筑乃至室内家具、物件等尺寸、比例的特殊规定和运用。这时常见的手法是依《鲁班经》而来的一些做法。另外还有“寸白”、“尺白”等特殊尺法，实际这些也都是木工行业的专用做法。由于篇幅，这里不再作进一步探

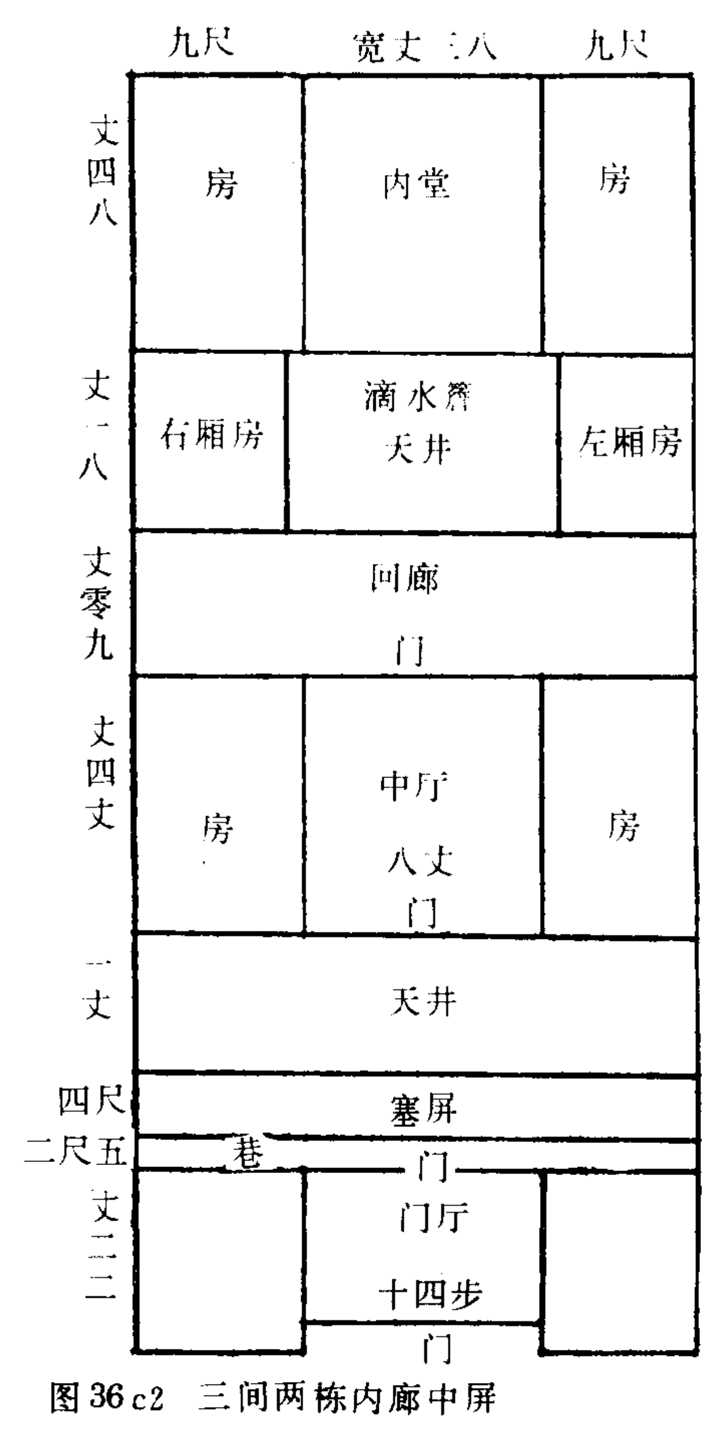


图36c2　三间两栋内廊中屏

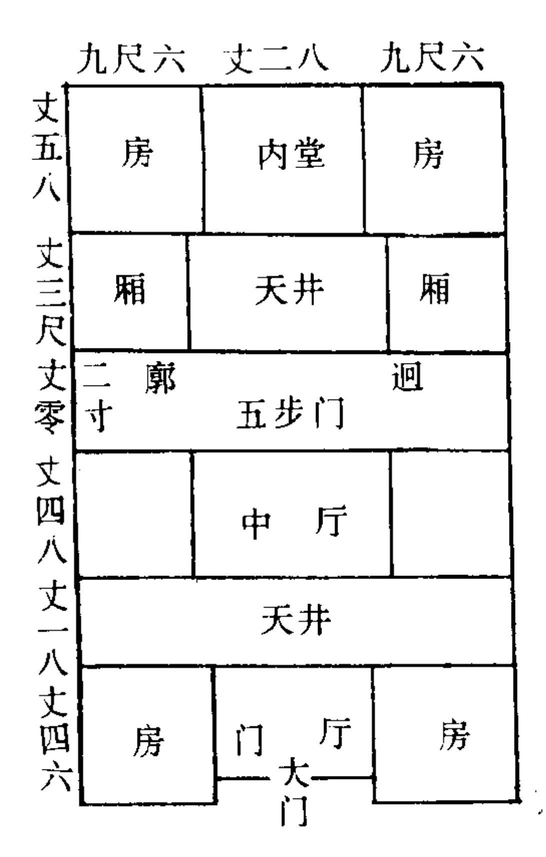


图36c3 三间三栋内廊

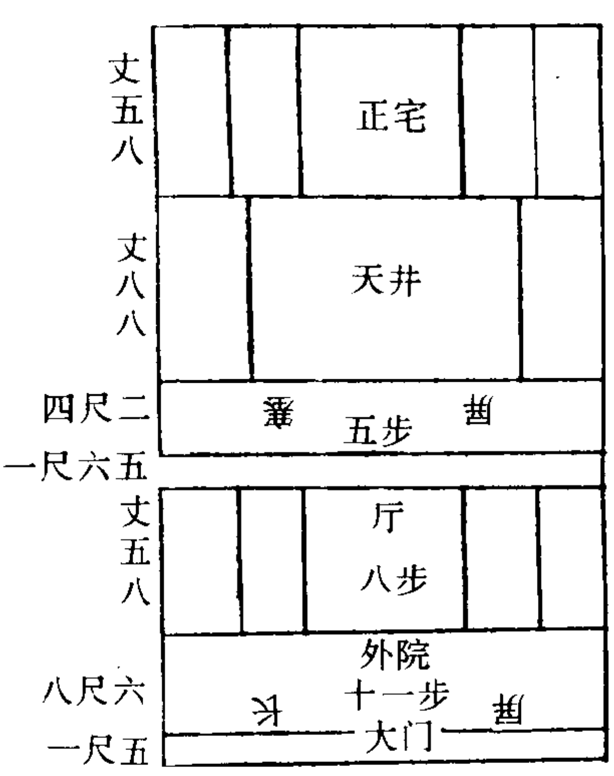
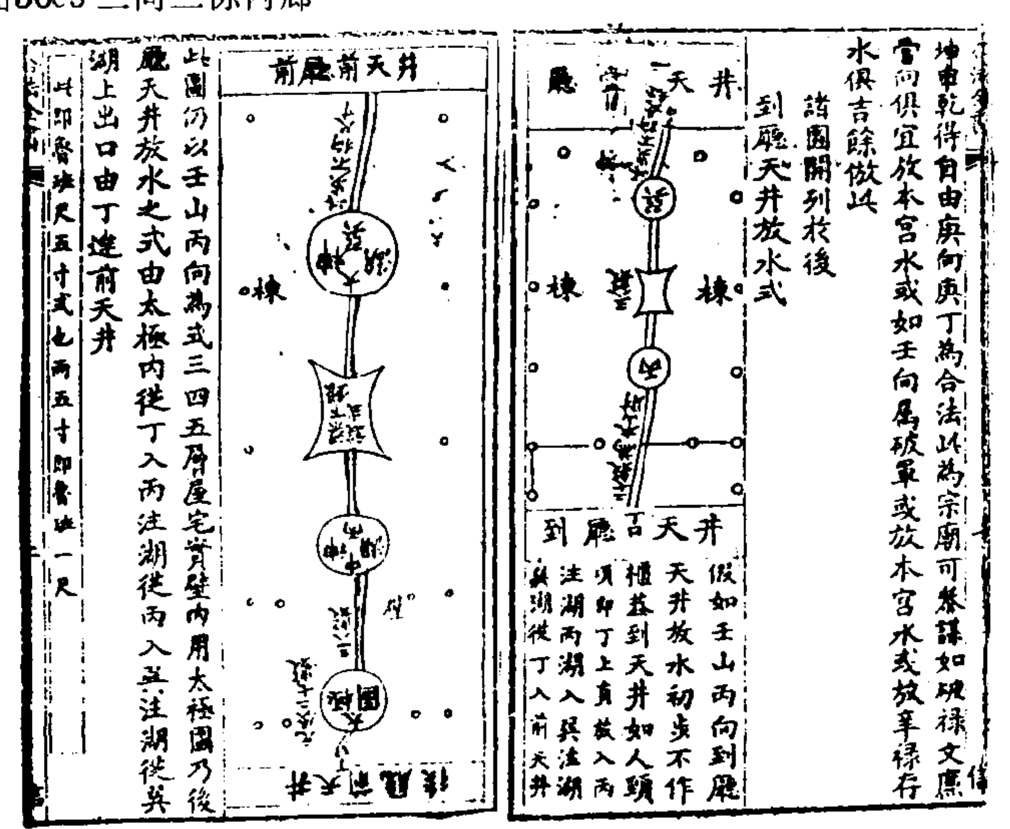


图36c4 五间二进内屏外院屏



坤申乾得自由庚向庚丁為合法此為宗廟可參詳如破祿文廉
貪向俱宜放本宮水或如壬向属破軍或放本宮水或放辛祿存
水俱吉餘倣此

諸圖開列於後

到廳天井放水式

假如壬山丙向到廳
天井放水初步不作
檐蓋到天井如人頸
項即丁上直放入丙
注湖丙湖入巽注湖
巽湖從丁入前天井

此圖仍以壬山丙向為式三四五層屋宅背壁內用太極圖乃後
廳天井放水之式由太極內從丁入丙注湖從丙入巽注湖從巽
湖上出口由丁進前天井

此即魯班尺五寸或七兩五寸即魯班一尺

图 37a 引自合法全书

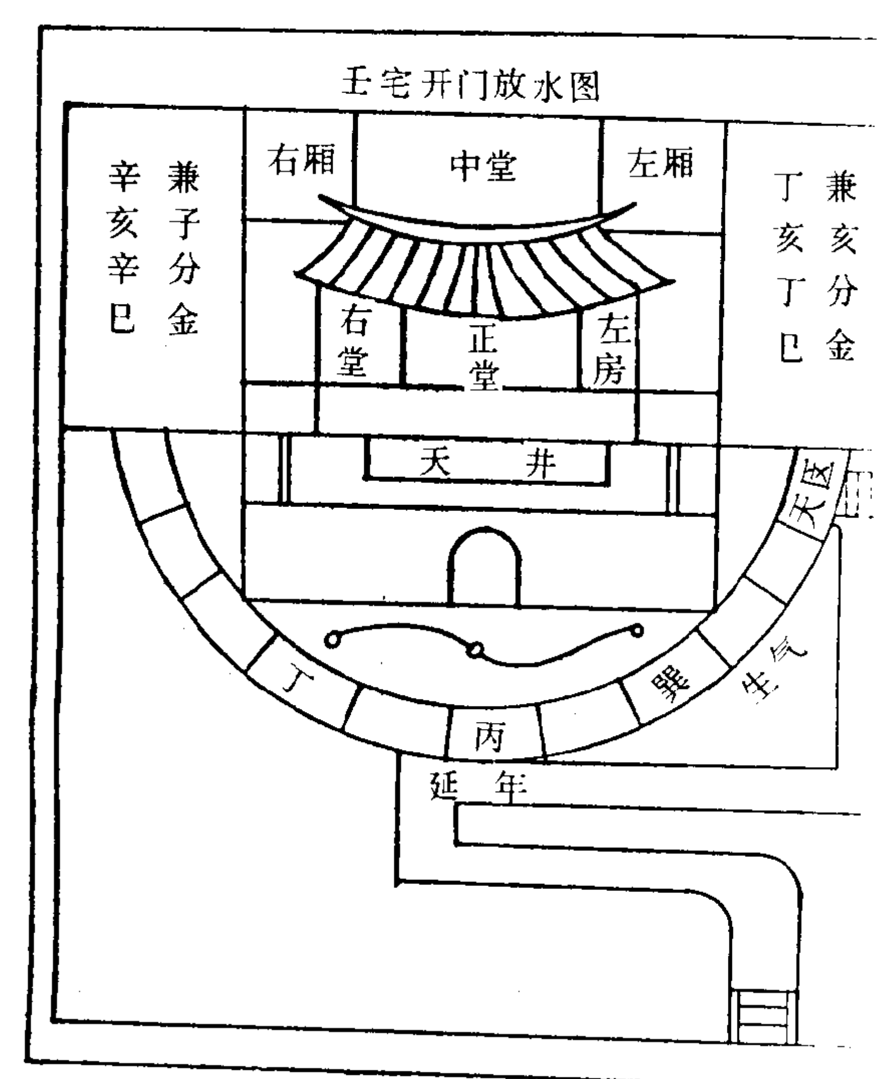


图 37b 引自《相宅经纂》

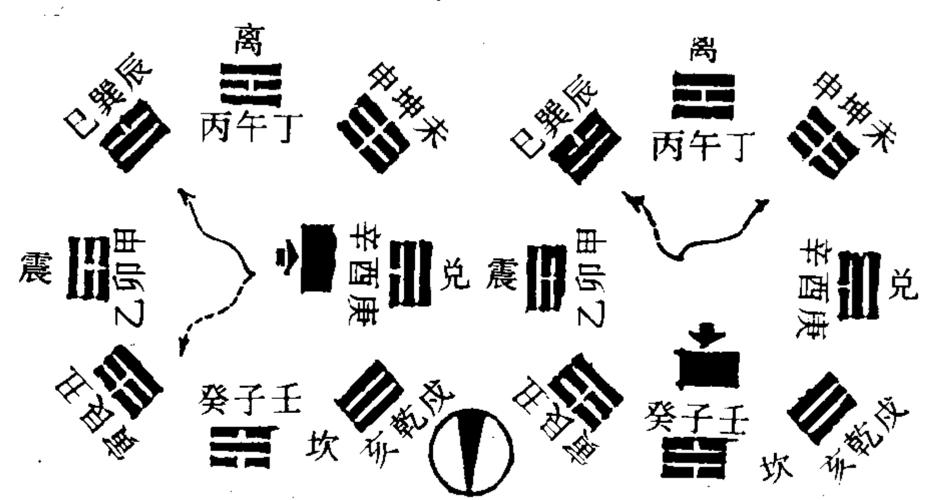


图 37c 引自《阳宅秘旨》

图 37 风水诸书中的放水法示意图

讨，读者可参阅其他有关书籍。[1]

风水深深地制约着中国传统建筑

一些建筑按风水规则布局、营建

另一些建筑则因风水而生

2. 典型风水实例范举

既然，在中国，从帝王到民众皆信风水，便由此带来了许多在风水参预下的建筑。我们分别从帝王和民间两条线进行考察。

历代帝王中珍视风水者居多，而风水对皇室建筑的影响主要表现在两大方面：

先看都城：自古建邦之国，必先取地理之形势。

——汉长安：在渭水之南，与秦咸阳遥对，原为秦之离宫，汉时由萧何先营未央宫，之后各宫逐步建成，其南侧似南斗，北侧像北斗，故汉长安一反《周礼·考工记》的"匠人营国，方九里"之制，而素有斗城之称（图 38）。如宋赵彦卫《云麓漫钞》卷二对之作有这样的追述："汉都城纵广各十五里，周六十五里，十二门，八街九陌，城之南北曲折有南斗、北斗之象，未央宫在其中。"至于未央宫，《水经注·渭水》记曰："高祖在关东，令萧何成未央宫，何斩龙首山而营之。山长六十余里，头临渭水，尾达樊川，头高二十丈，尾渐下，高五、六丈，土色坚而赤

① 参阅程建军《"压白"尺法初探》，载《华中建筑》1980 年第 2 期。

……北有玄武阙，即北阙也。东有苍龙阙，阙内有闾阖止车诸门。”可见萧何在选址时至少进行了二大“手续”。①观山之势，选地龙首原；②察看地之土质，色坚而赤。这正是风水审地的主要手法。而这片龙首原也成为中国文化的一个重要所在，此后多代王朝都定都于此。一个朝代在此消亡成为废墟，而若干年代之后，又被某个帝王看中，稍稍偏移，又在此废墟之上重建新的王朝都城。因而，这一大片龙首原也被今人誉为追溯往古的大宝库。

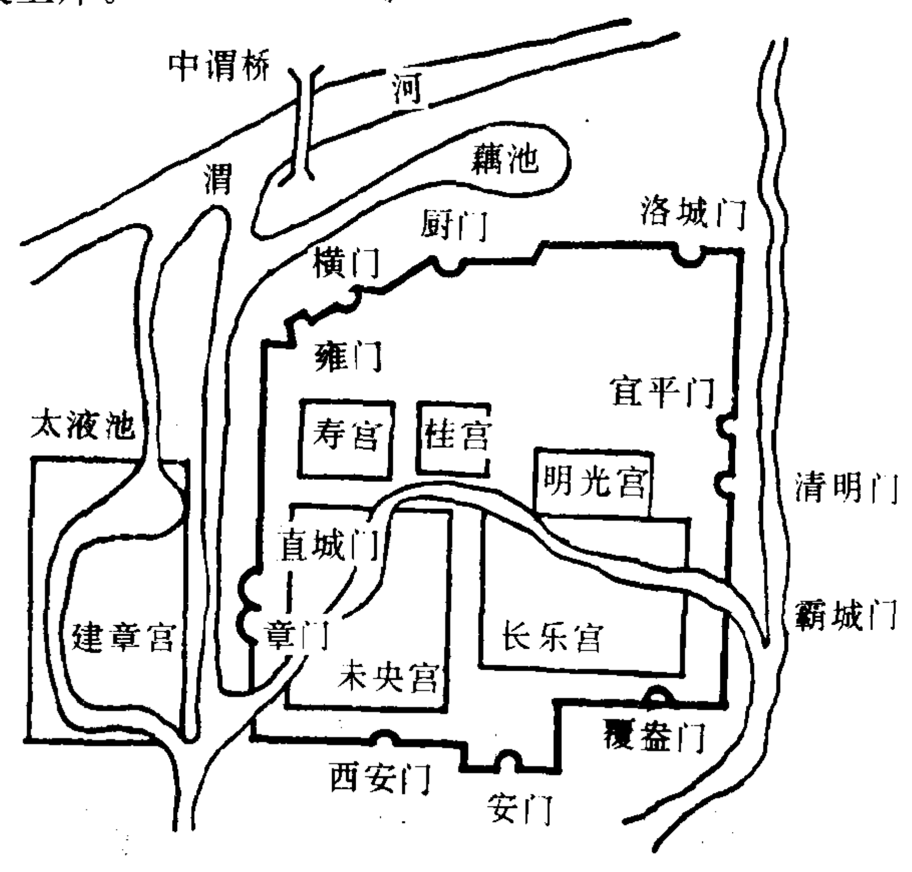


图38　汉长安平面示意

如果说萧何的上述选址做法并无明确的风水干预的记载，不免有些牵强的话，则萧何营未央宫的具体手法则是风水厌胜思想的直接结果。如《史记·高祖本纪》中讲到萧丞相营作未央宫，只立东阙、北阙，分析其原因时，引《正义》曰：“《括

地志》云：‘未央宫在雍州长安县，西北十里，长安故城中。’颜师古云：‘未央殿虽南乡(即南向)，而上书奏事谒见之徒皆诣北阙，公车司马亦在北焉，是则以北阙为正门，而又有东门、东阙，至于西、南二面无门阙也，萧何初立未央宫以厌胜之术，理宜然。’”《关中记》则更具体介绍各阙之名：“东有苍龙阙，北有玄武阙，玄武所谓北阙。索隐曰：‘东阙名苍龙，北阙名玄武，无西、南二阙者，盖萧何以厌胜之法，故不立。’”可惜，目前尚未发现萧何为什么要厌胜，以及厌胜时为什么用不立西、南两阙的手法的记载。不过，由此我们可以推知风水对汉长安布局的影响。我们知道未央宫是汉长安的关键，此宫之正门的确定对其他诸宫的布局有着决定性作用。

——明北京：据何俊寿先生考察，明代北京城的建造基本上依据阴阳五行八卦原理而来，与风水显然也有着千丝万缕的干系。主要在以下几个方面：①在城市内外城的位置及形状

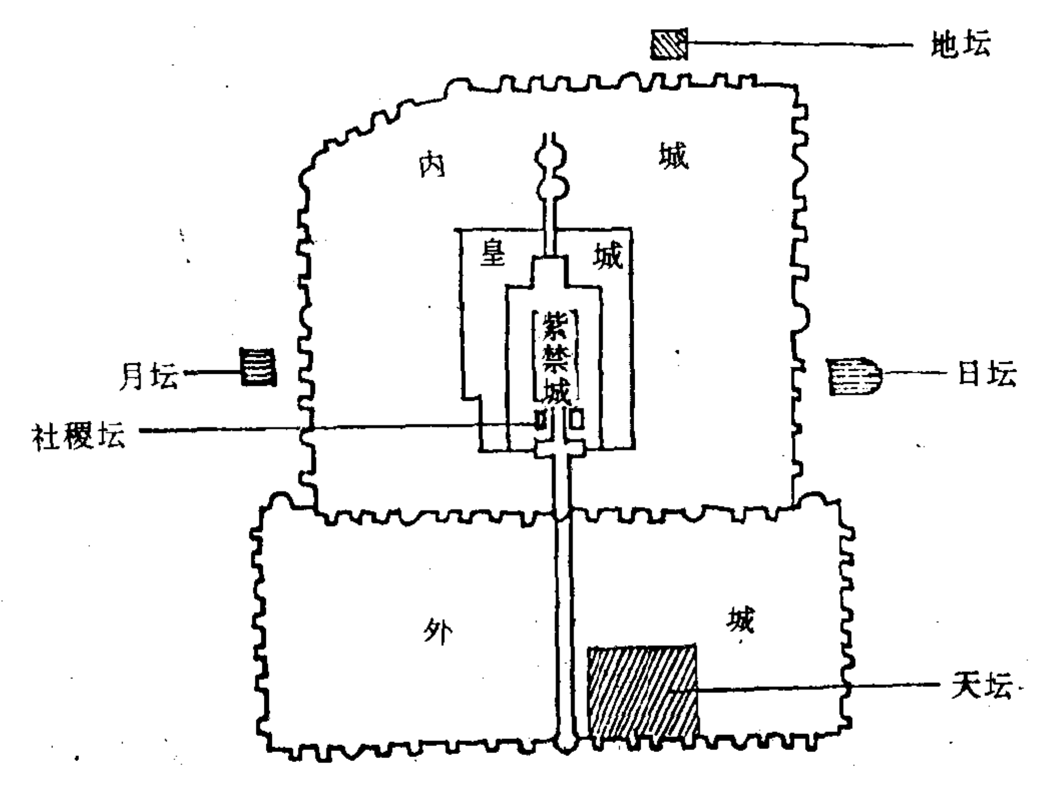


图39　明北京平面分析图

上；外城位于南，属八卦中之乾卦，为天为阳；内城居北，属八卦中之坤卦，为地为阴，于是建造时附会此理，外城呈扁圆形，略宽，内城则呈正方形，略窄(图39)。象征天圆地方。外城东南角呈曲折突起状，内城西北角则凹陷。东南在兑卦方位，兑为泽，西北为艮卦方位，艮为山，象征“天地定位，山泽通气”。②城市主轴线依洛书数理，如南起永定门，北至鼓楼，长度正好十五里，暗合洛书纵向配置的中间三个数9、5、1之和。③城门的设置与建造皆暗合阴阳之理。外城共有七门，七为少阳之数，内城九门，九为老阳之数，这种内用七外用九的做法象征内主外从。另外，内城的城门配置亦合阴阳之理。如内城南设三门。因为南为阳、为奇，而北为阴，为偶，故北面只设二门。在建造上，内城的主城门正阳门高为九尺九寸。而在色彩上亦合河图之理，如天安门坐子向午，子为一，午为九，故用九四配色，即红紫色配绿色。④祭祀建筑的配置：主要有天、地、日、月、社稷坛。如天坛，为祭天之用，故位于南，在外城的里侧。地坛，祭地之用，故位于北，在内城的外侧。因为要“天圆地方”，故天坛里的构图母题为圆形，地坛则为方形。同理，月坛在东方，日坛在西方，社稷坛位于中央，皆为方形。

谈到北京，又使我们想到著名的北京四合院(图40)，我们知道，四合院源远流长，早在西周便已有雏形，如陕西岐山凤雏村西周遗址平面(图41)便开始了四合院的先河。但是比较西周村遗址平面与北京四合院，可以发现其中最明显的差异在于大门的位置，前者门位于四合院的中轴线之上，而北京四合院之门则偏于东南一角，原来这种演变也是因风水的作用而来。因为按风水的说法，四合院一般为坐北朝南，即“子山午向”为坎宅，故门最佳位置为巽方，即东南部位。读者可以自

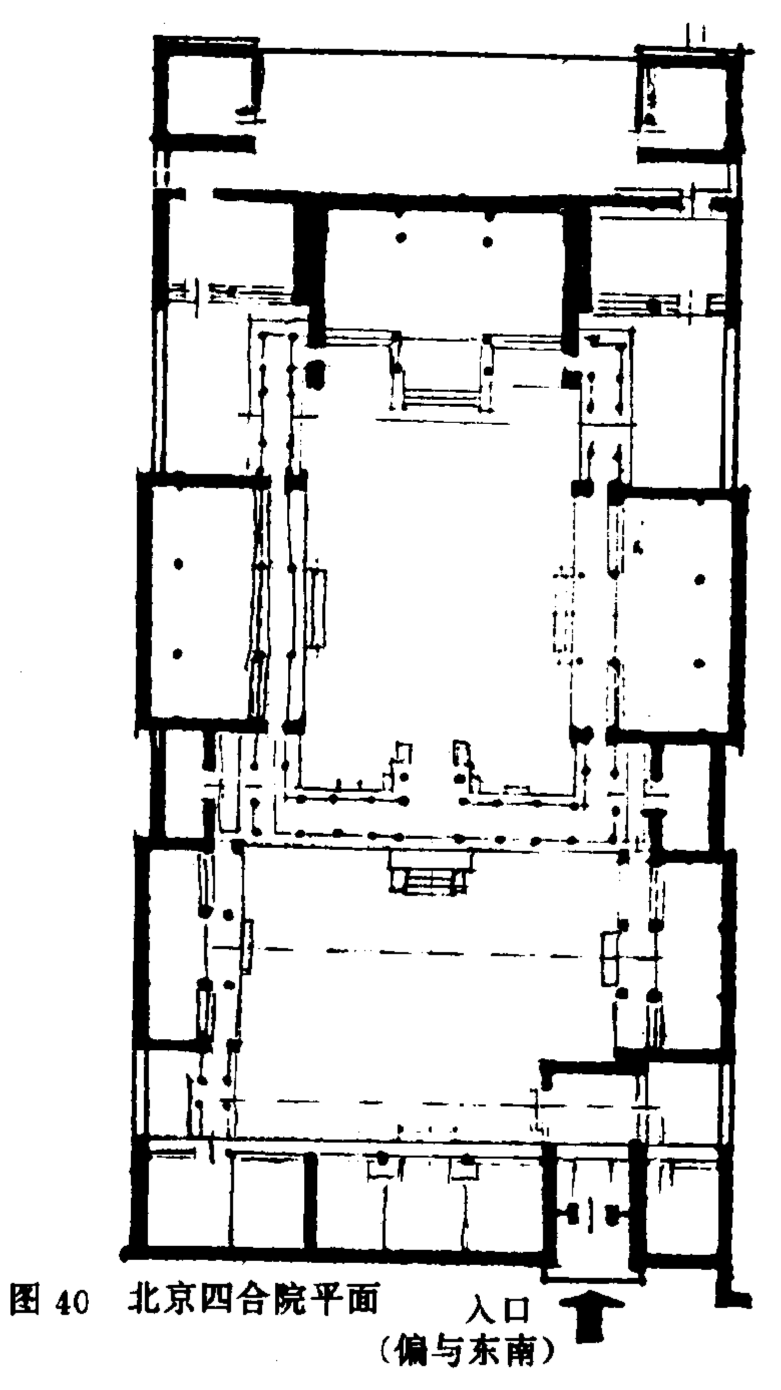


图 40 北京四合院平面

己比较图 40 与图 41，也许可以体会到这门位置变更的高超之处。

——明南京：风水对明南京的影响，主要表现为选址。据说朱元璋在决定国都基址时，一些人士皆进言南京，其理由不外乎是南京的“龙蟠虎踞”之势，风水好。如冯国用说：“金陵龙蟠虎踞，帝王之都，先拔之以为根本。”当涂儒士陶安也说：“金陵古帝之都，龙蟠虎踞，限以长江之险，若取而有之，据其形

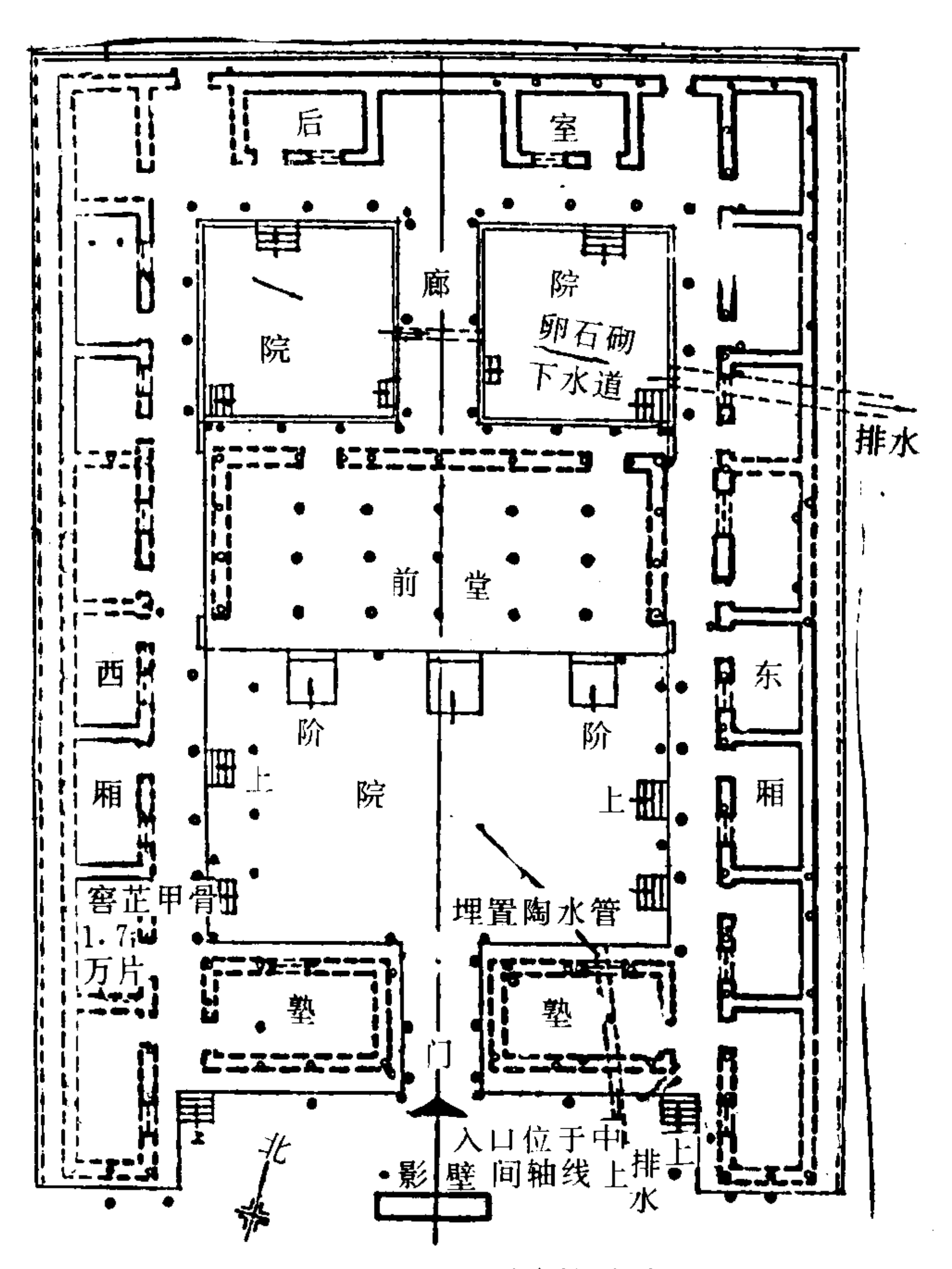


图 41 陕西岐山凤雏村西周遗址平面
（最早的四合院）

胜，以临四方，何向不克。"另外刘基也极力主张定都南京。这一切才促使朱元璋最后决定定都南京。

——清沈阳：沈阳为清代之陪都，据清代缪东霖《陪都杂述》载："城中心庙为太极，钟鼓楼象征两仪，四塔象四向（东西南北），八门象八卦，郭圆象天，地方象地，角楼、敌楼各三层，

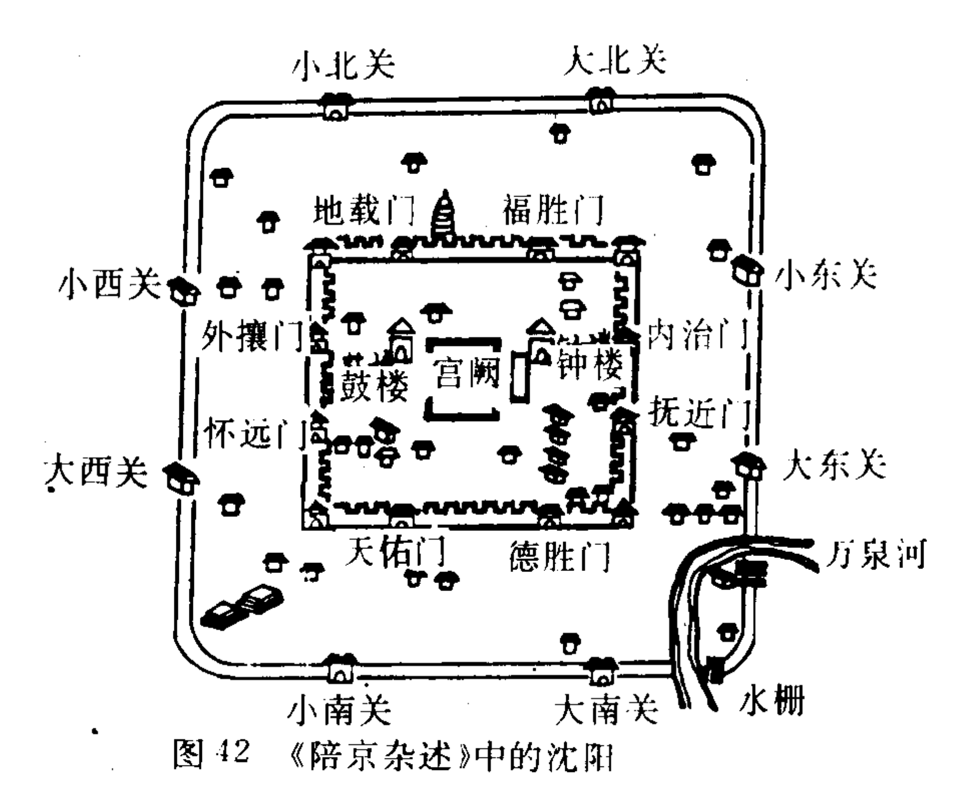


图 42 《陪京杂述》中的沈阳

共计三十六天罡星；内池七十二象地煞星，角楼、敌楼各十二象四季，城门、瓮城各三象二十四气。”可见其城市布局受易理风水的影响之深。可参见图 42。

再就是帝王陵墓了，风水在这里更是游刃有余。

秦始皇——中国第一个皇帝，从即位之始，便派术士四处选择吉壤。

唐朝的开国帝王李世民的陵墓则更合风水的形胜标准，依山傍水，其后靠山。九嵕山主峰突兀，两侧稍低，起伏叠障，正是风水中的三台山之兆。从此唐朝多数帝王陵墓都利用天然山丘，即所谓因山为穴。而其中唐高宗李治与皇后武则天的合葬墓乾陵尤为突出。乾陵位于乾县北梁山上，山巅也一分为三，最高峰北峰即为墓穴所在，南二峰则左右对峙，前面为关中平原，层层台地。山后群岭叠障，西面紧靠黄巢沟。而前方同时又有东西二峰相峙，如风水中的左青龙、右白虎，同时又仿佛陵之门阙（图 43）。据《重修陕西乾州志》卷一记载，乾陵

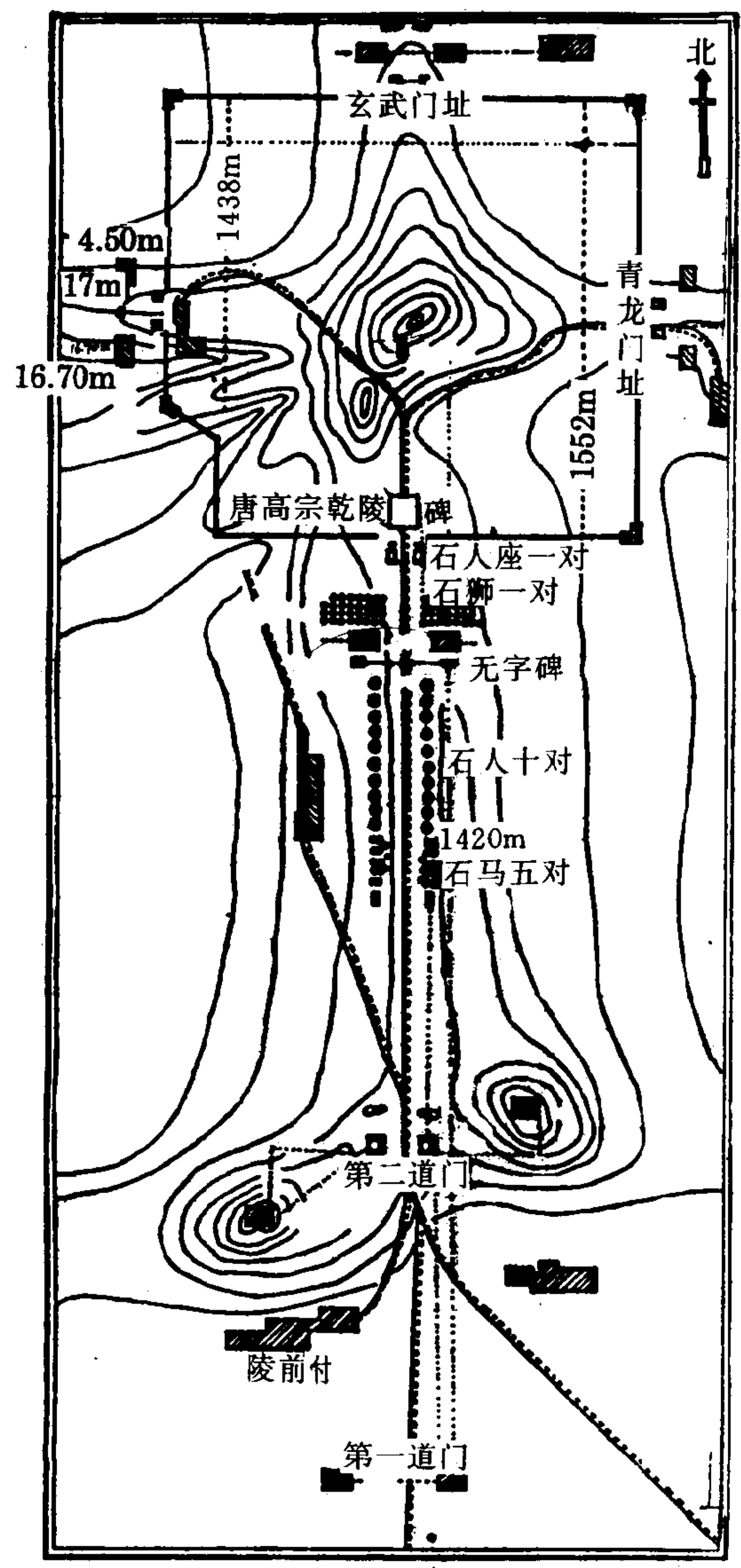


图 43　唐高宗乾陵平面示意图

的得名也是“以地处长安之西北隅，故名乾”，即依后天八卦方位而来。

从魏晋六朝开始，帝王陵墓更讲究地理风水。其标准是：背倚山峰，面临平原的山冲之地为上地。据考古发掘，六朝的帝王陵墓地势皆合此理。或山麓或山腰，且为了面向平原，墓地的方向也不仅仅限于南方，而是依山就势而定向位。

宋代帝陵则不仅在选址上符合风水原理，在布局上更完全遵从风水的“五音姓利”及贯鱼之葬。因当时国姓“赵”属角音，按照推算，其吉方当在东南，凶方在西北。风水又说：吉方要山高水来，故赵姓的陵墓应“东南地穹，西北地重”。因此北宋诸陵地势呈现出东南高、西北低的局面，陵台位于地势最低处，一反中国古建筑基址由南至北步步高而将主要建筑位于最高位置的传统（图44）。南宋赵彦卫《云麓漫钞》卷九对之有所描述：“永安诸陵，皆东南地穹，西北地重，东南有山，西北无山，角音所利如此，七（注：应为八）陵皆在嵩少之北，洛水之南，虽有冈阜，不甚高，互为形势，自永安县西坡上观安、昌、熙三陵在平川，柏林如织，万安山来朝，遥楫嵩少，三陵柏林相接，地平如掌，计一百一十三顷，方二十里，今绍兴攒宫朝向，正与永安诸陵相似，盖取其协于音利……”可见后来南宋绍兴陵墓亦按此法。另外宋陵各陵的南北轴线皆正北偏西约6°，面嵩山而背洛水（此二反中国历代帝陵依山面水之制）。其下宫，亦择于壬方，除永裕、永奉偏西外，其他陵区皆正对少室主峰。而每一陵区内部又采用当时河南等北方地区流行的昭穆之法，又称为贯鱼之法。具体做法如下列诸图及表（图45、表12）。据《宋会要辑稿》礼三十一云：“真宗景德元年（1004年）三月十五日，皇太后（即太宗明德皇后）崩于万安宫之滋德殿

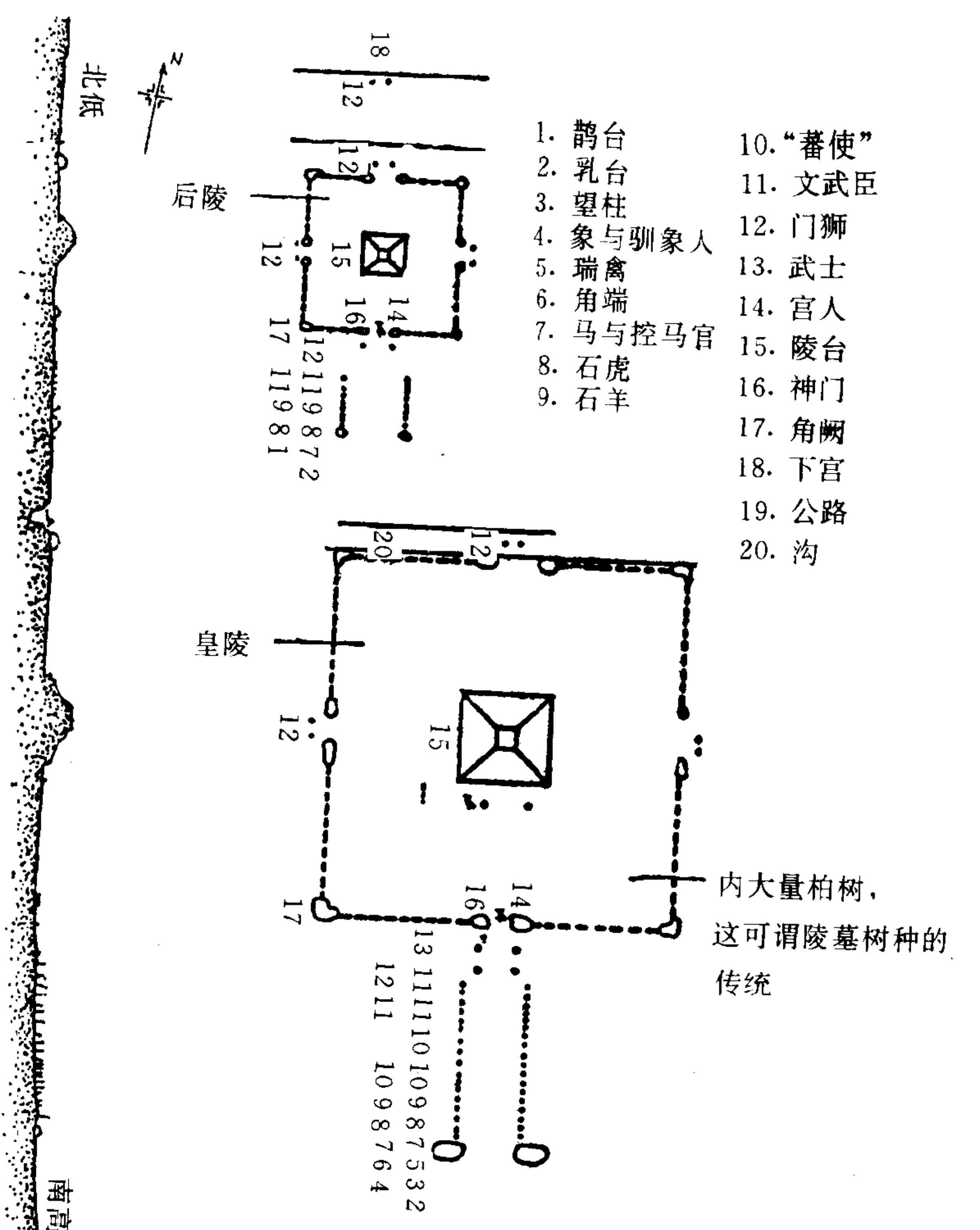


图 44　巩县宋永定陵平面、立面示意图(其他诸陵布局与此大致相似，石象生则基本一致)

……(五月)二十五日按行使刘承珪言，以司天监史序状，园陵宜在元德皇太后陵西安葬，……其他南神门外去永熙陵(太宗



（昭穆之法与穿鱼之状极似，故又称之为贯鱼葬）

图 45a 白沙宋墓中宋妇人斫鲙画砖中的以条穿鱼之状

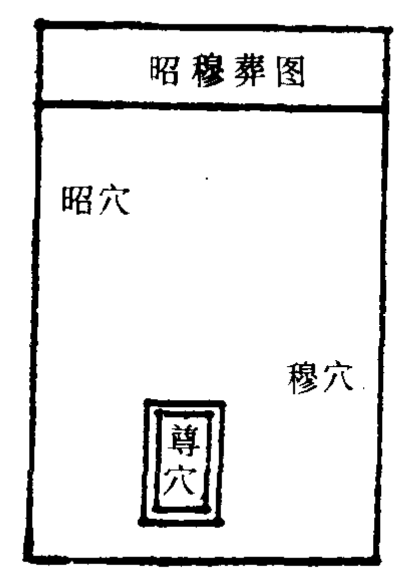


图 45 b 地理新书　昭墓葬图

图 45　贯鱼　昭穆法示意图

陵）地百二十一步，东神门外去元德陵（元德皇太后陵）西于神门外封地侵却十五步。……正在永熙陵壬地，如贯鱼之状从之。"推测贯鱼之法只用于同一葬区，而非整个宋陵区（图46）。另外从上述记载可知司天监对皇陵选择和营建的参预，也说明当时司天监中不乏精通风水之士。

依风水原理而选址、营建的另一个著名也是最杰出的帝王陵墓便是十三陵了（图 47）。该陵区以长陵为关键，该陵由江西风水名师廖均卿所选，据说开始选了多处，均未被皇帝朱棣看中，最后才选中昌平县境内的天寿山。遂将陵定于天寿山南麓。天寿诸山，为太行山支脉，自居庸、军都蜿蜒东来，至此处忽折而南向，其前左有蟒山，右有虎峪，正合风水左青龙、右

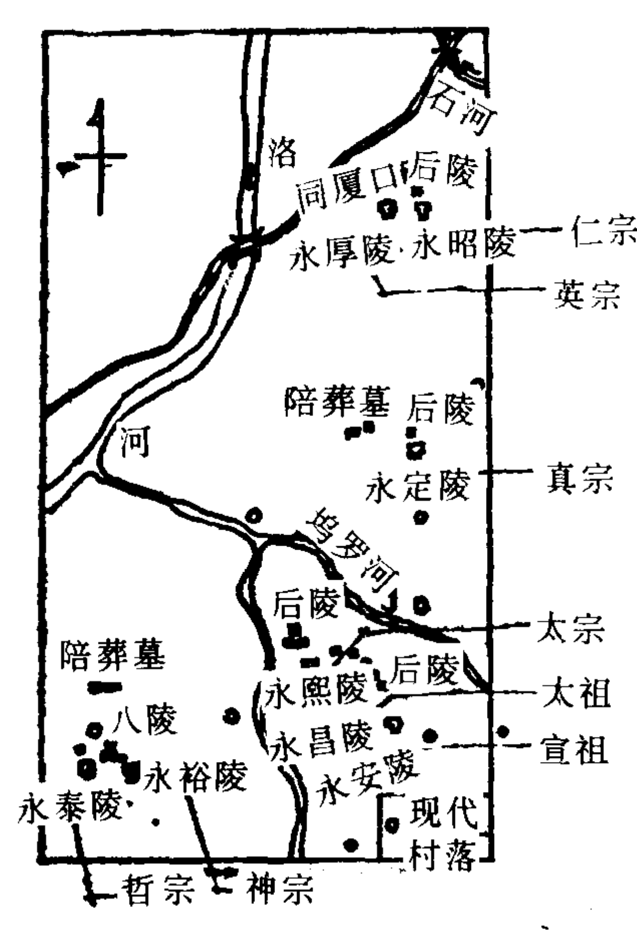
白虎之说，而正前方则为一片平原，东南二水合注于朝宗河索绕东去。从此明仁宗以后的十二座帝陵，皆环绕天寿山而墓，遂有十三陵之称。十三陵不仅选址依风水原理，甚至各陵的建造细则也依据风水。如明光宗的庆陵，原来仿照穆宗照陵的形制、尺寸，但由于地质条件不同（中遇溪壑），加上当时大学士刘一燝视察后奏言："新寝营建规制，原题比照昭陵，今相度形势，似又宜参酌献陵。盖以龙砂蜿蜒环抱在前，形家以为至尊

巽	巳	丙	午	丁	未	坤
辰		祖穴				申
乙						庚
卯			地心			酉
甲						辛
寅				穴		戌
艮	丑	癸	子	壬	亥	乾

表12a 地理新书 角姓贯鱼葬图解

相阴阳宅书	张忠贤葬录	王洙等地理新书
宫、角两姓宜用艮冢、丙穴	祖墓位在最南 角姓宜丙	角姓祖穴位在丙
角商二姓宜用乾冢、壬穴	父坟位在祖坟西北，角姓宜壬	角姓昭穴位在壬（即祖穴西北）
角姓宜葬壬、癸、子、亥出公卿、丙、巳、午、出令长 角姓木行，未丑葬其地，绝世大凶	二叔坟位、祖坟西北、父坟东北、三叔坟位、祖坟北方 三叔坟西方 角姓宜子，四叔坟位祖坟，三叔坟西北	角姓穆穴位在甲（那祖穴东北，昭穴东南）
		角姓"附穴"位在祖穴正北偏西，不得过于子地 据乔道用《添语》

表12b 角姓 宫姓择地、布局方法



宣祖(赵弦殷) 永安陵 965
太祖(赵匡胤) 永昌陵 976
太宗(赵光义) 永熙陵 998
真宗(赵 恒) 永定陵 1022
仁宗(赵 祯) 永昭陵 1063
英宗(赵 曙) 永厚陵 1067
神宗(赵 顼) 永裕陵 1085
哲宗(赵 煦) 永泰陵 1100

图 46 北宋陵分布图

至贵之砂,不可剥削尺寸(即不能丝毫破坏地形地貌)。献陵亦以龙砂绕享殿、陵恩门,正与此合。”① 于是庆陵变更布局,重新按仁宗献陵的方式安排,即将陵区前后两部分宝城、方城、明楼区和享殿区分开,中架石桥连接。

除左右帝王建筑外,风水也浮游于民众之中,风水对中国传统建筑产生了深厚的影响无论是乡村还是城镇,到处都有风水的烙印。

风水至少从以下几个方面奠定了中国乡村的基本格局和形貌:

① 中国的村落皆有着同一模式——“背山环水”或“三山

① 《明熹宗实录》卷七。

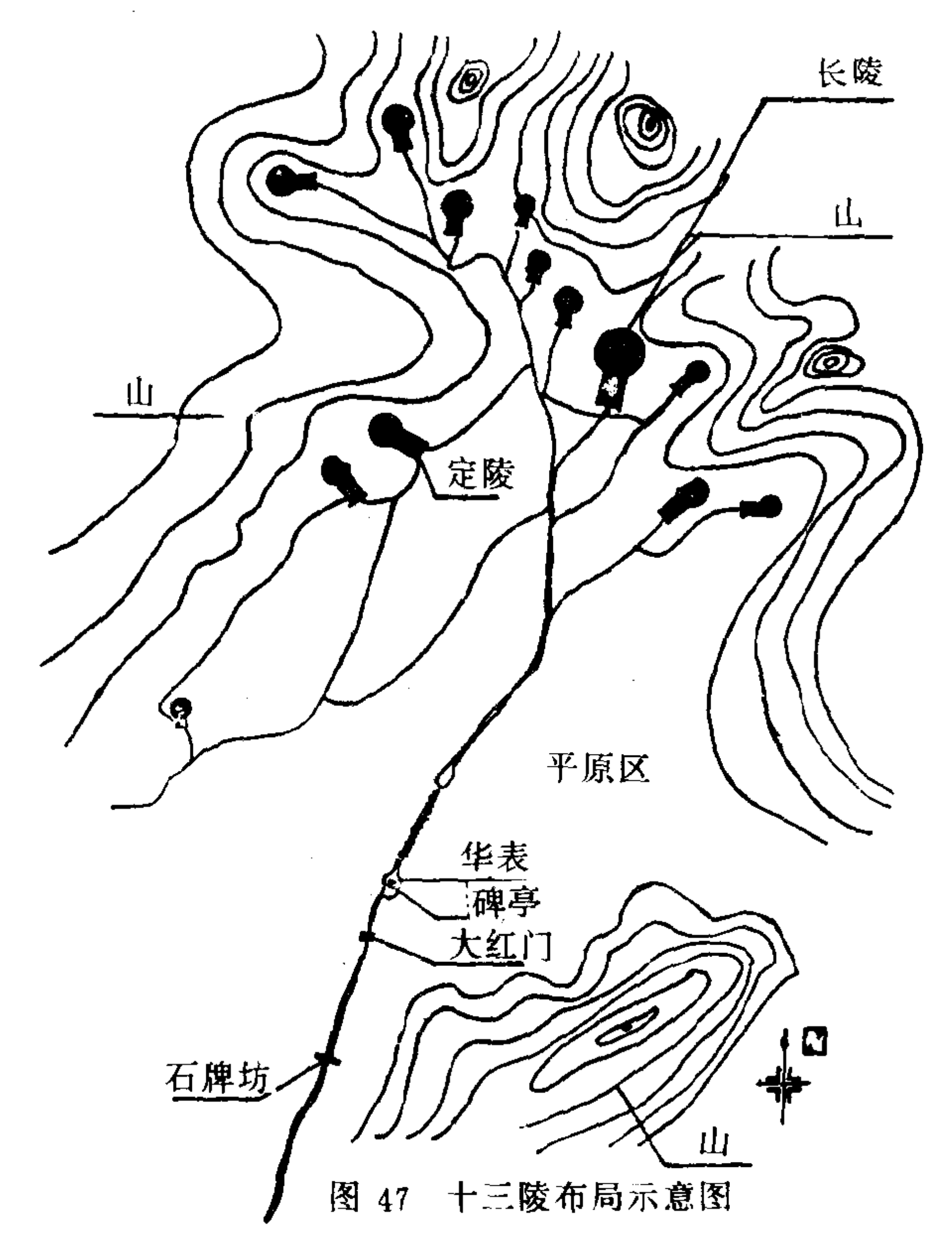


图 47　十三陵布局示意图

一水绕”(图 48)。

②大多数村落皆有一个貌似“入口”的水口序列，且多位于东南巽位(图 48a、b、c)。

③产生了一大批特殊的建筑，如文塔、奎楼等，这些建筑体型高大，常建于村周四处的山冈、峰顶，在普遍低平的村居中，构成了外围丰富的轮廓线。同时这类建筑也极富民族特点，有力地烘托出村落特有的神秘的外部空间气氛，而这些又常与“水口”结合布置。

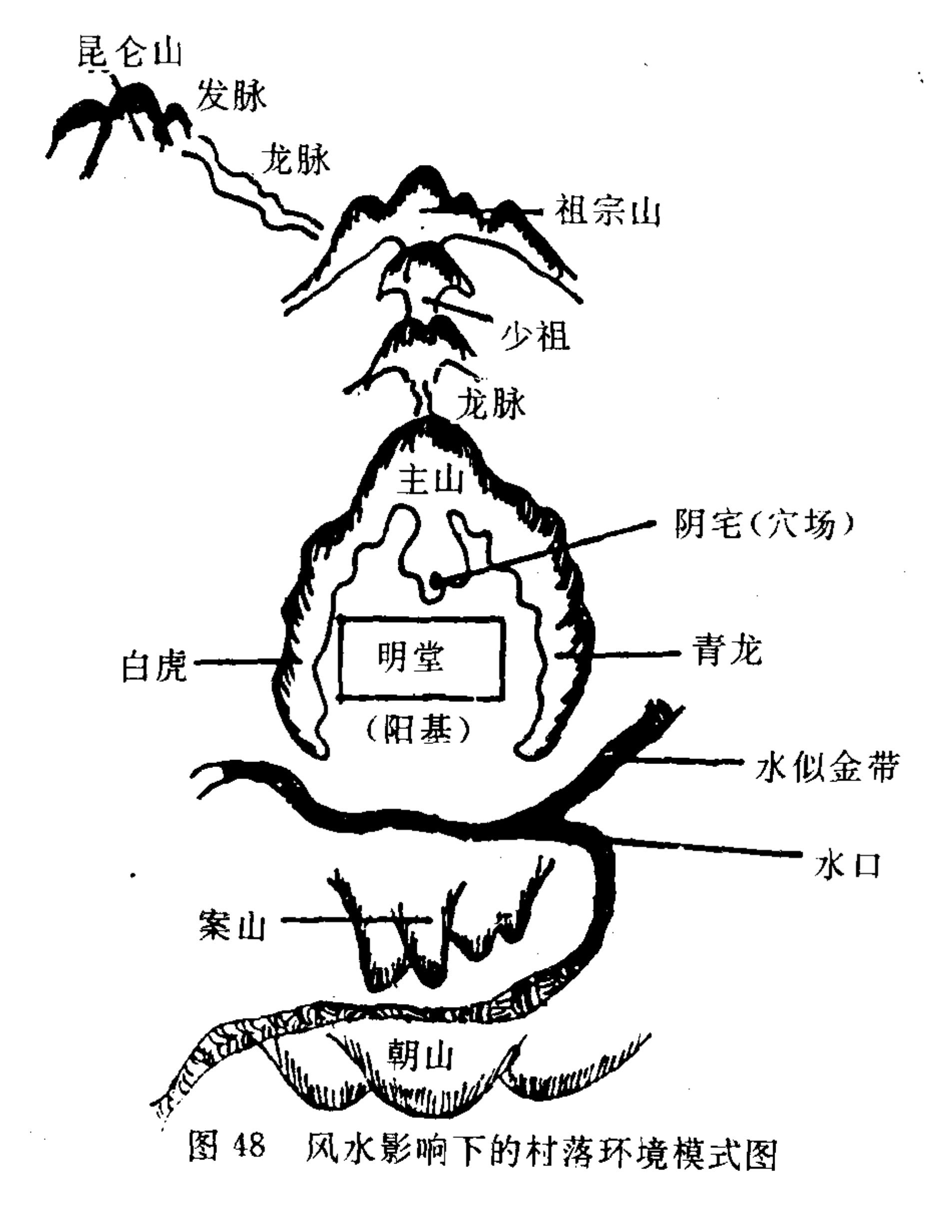


图 48　风水影响下的村落环境模式图

④ 村周形成独特的绿化树种，由于风水的信仰，中国乡村的绿化树种常呈现出独有的处理和禁忌，如东种桃柳，西种栀榆，南种梅枣，北种李杏等，并且尤其喜爱槐树、枣树、樟树、榉树、青竹等。这一方面与谐音有关，另方面也合乎改善小气候及环境的要求。

⑤ 方位及组团序列。中国村居一般喜好坐北朝南，但又极少有位于正南北的(为天子位)，通常总是略有偏转。住宅组团又由于风水说和宗法制度的综合影响，一般不愿背离别的住宅方位，不愿比别人屋基高等，因此乡村住宅组团呈现出自

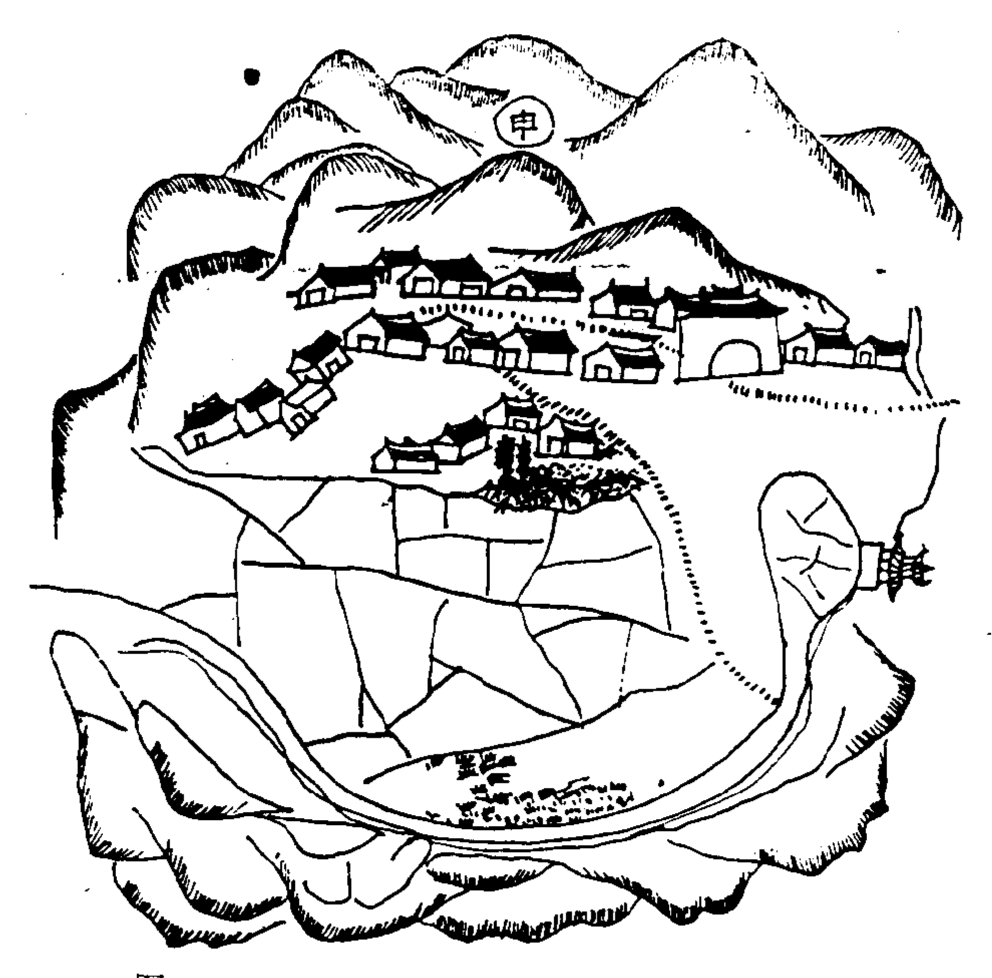


图 48 a

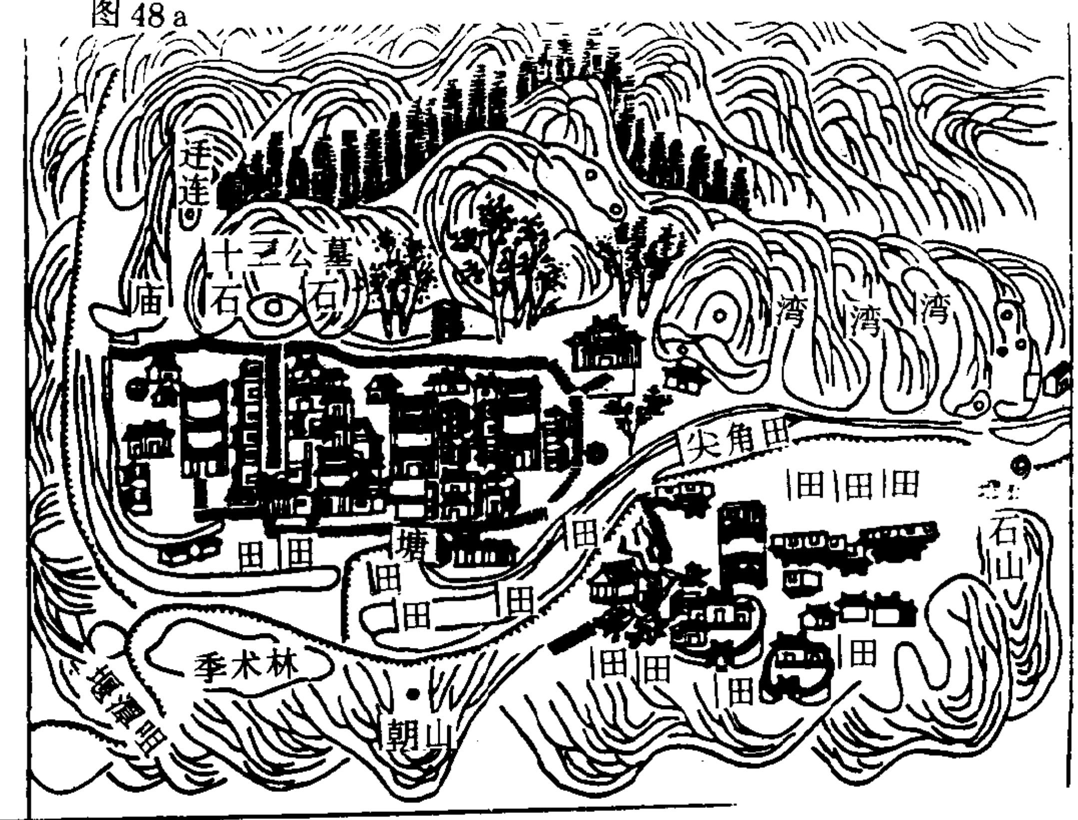


图 48 b 摹自《夏氏宗谱》(福建)

图48c 摹自《棠樾鲍氏宣忠堂支谱》(徽州)



图 49a　徽州水口之一摹自《尚书方氏宗谱》

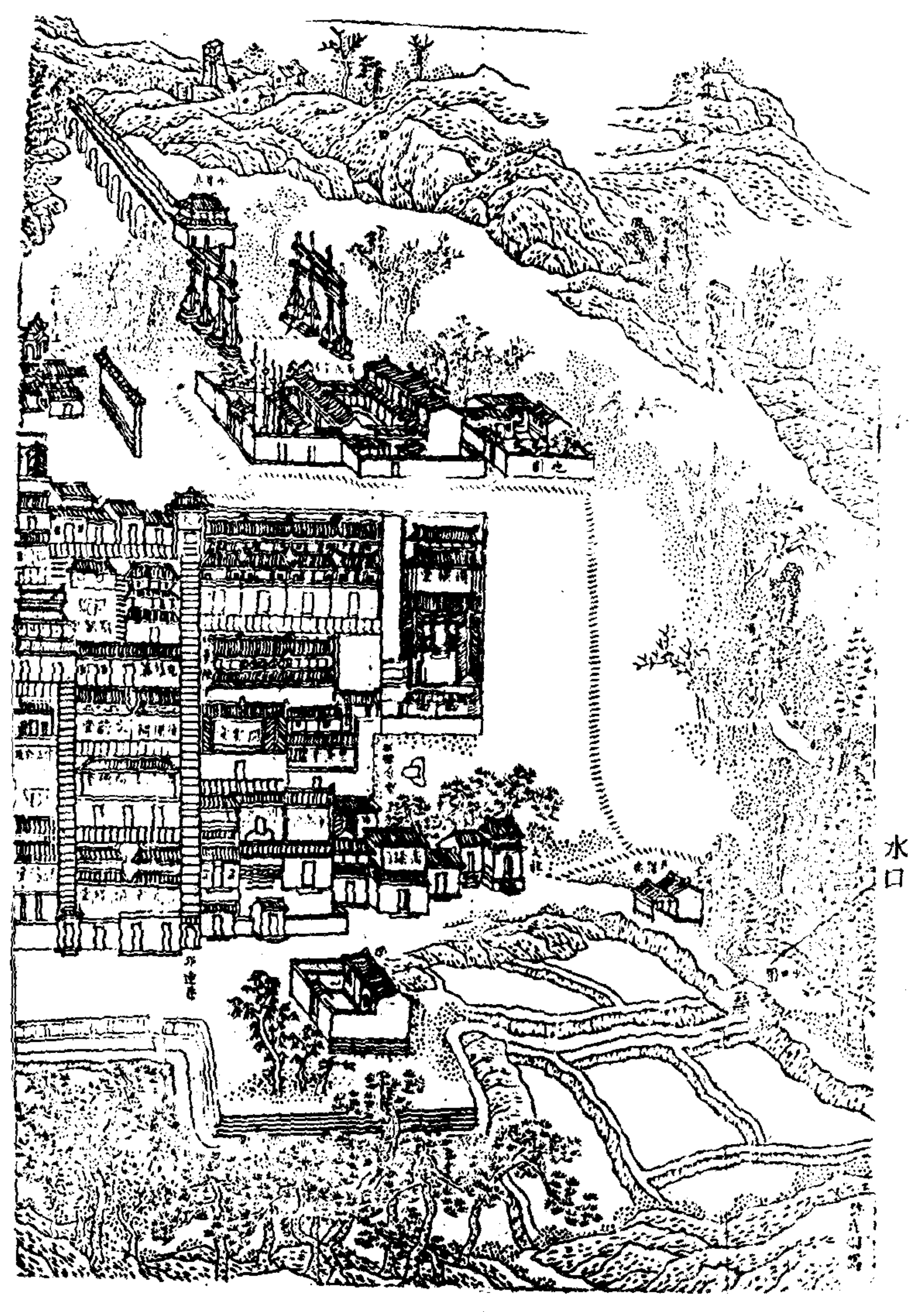


图49b 皖南休宁古林水口园
引自《休宁古林黄氏重修族谱》

图 49 水口示意
（立阁楼 建园 修坟等）



图49c 建邑加木里菴前开族祠堂阴阳地基阴木
来龙水口坟总图 摹自《萧氏宗谱》

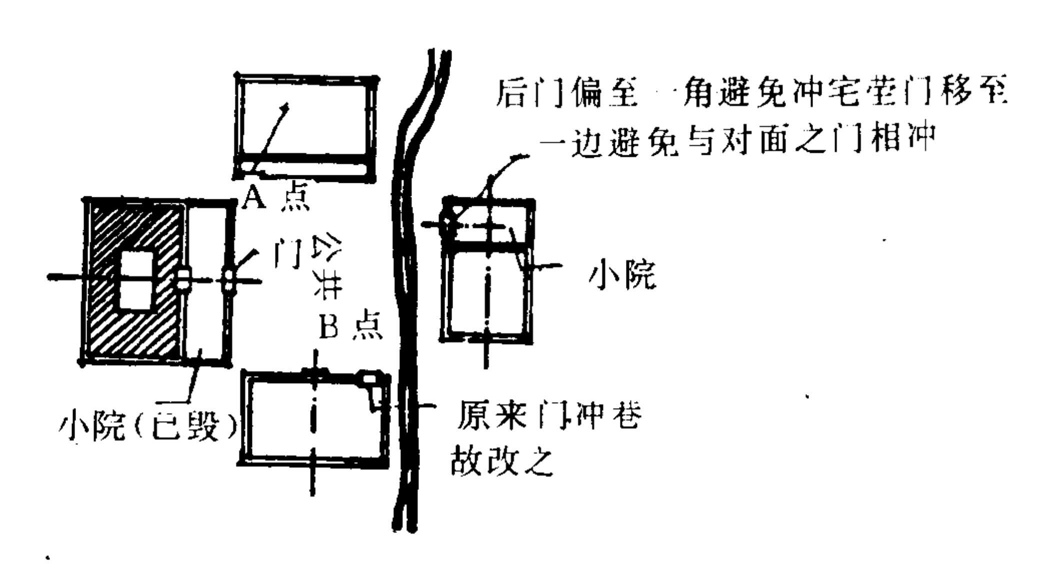


图 50 风水影响下的住宅组团关系图示意
福建永定某宅组团

发的整齐的序列。而有些组团之间的位置和门向则完全由风水所决定,如福建某住宅组团(图 50)。

⑥ 中国乡村的外部还有一个特殊的建筑群——墓群,它们都位于最佳环境(图 51)。

此外,风水在营建上对中国传统民居也起着决定作用。如



图51a　应森公墓图

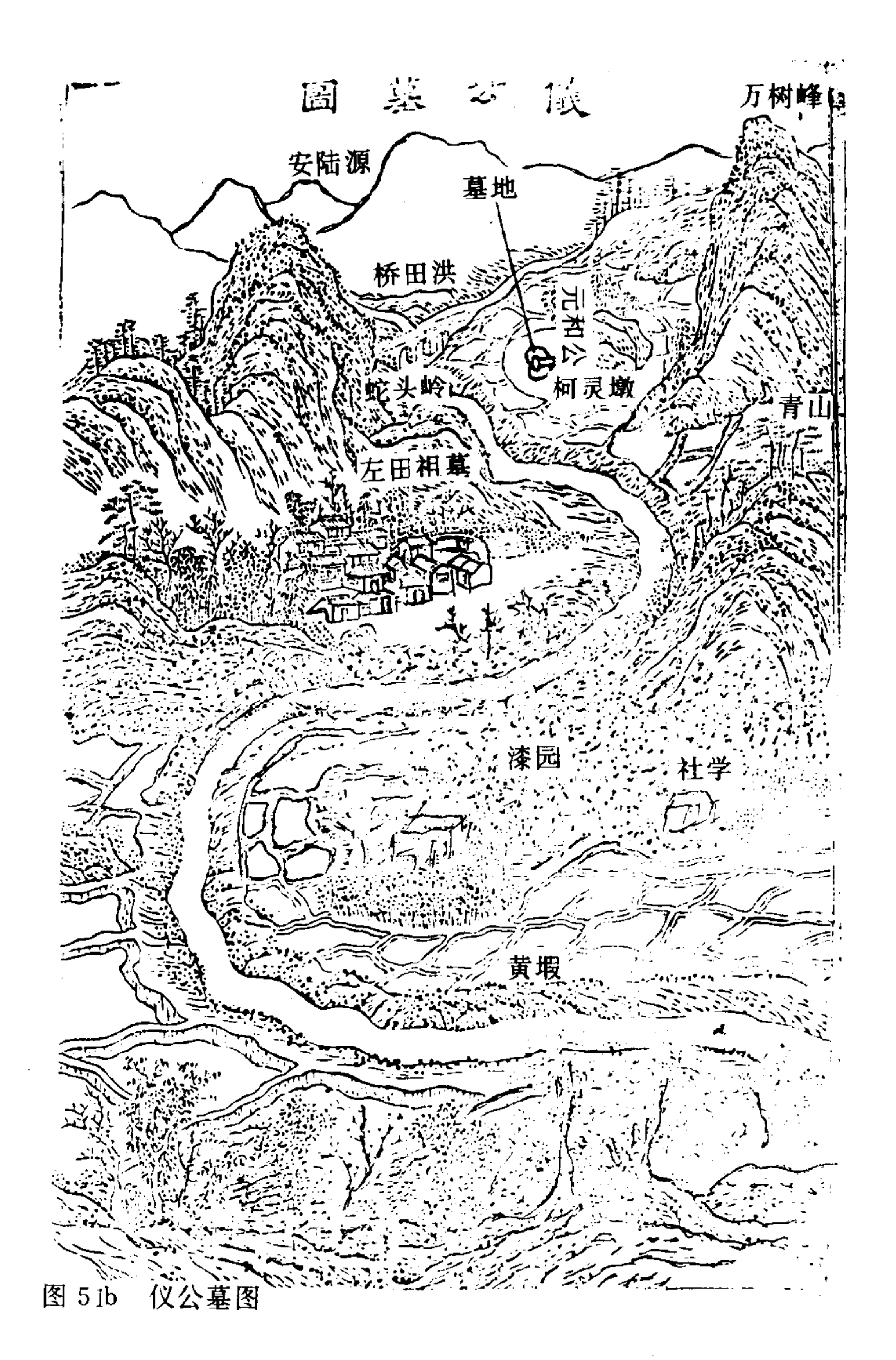


图 51b 仪公墓图

逄公墓圖

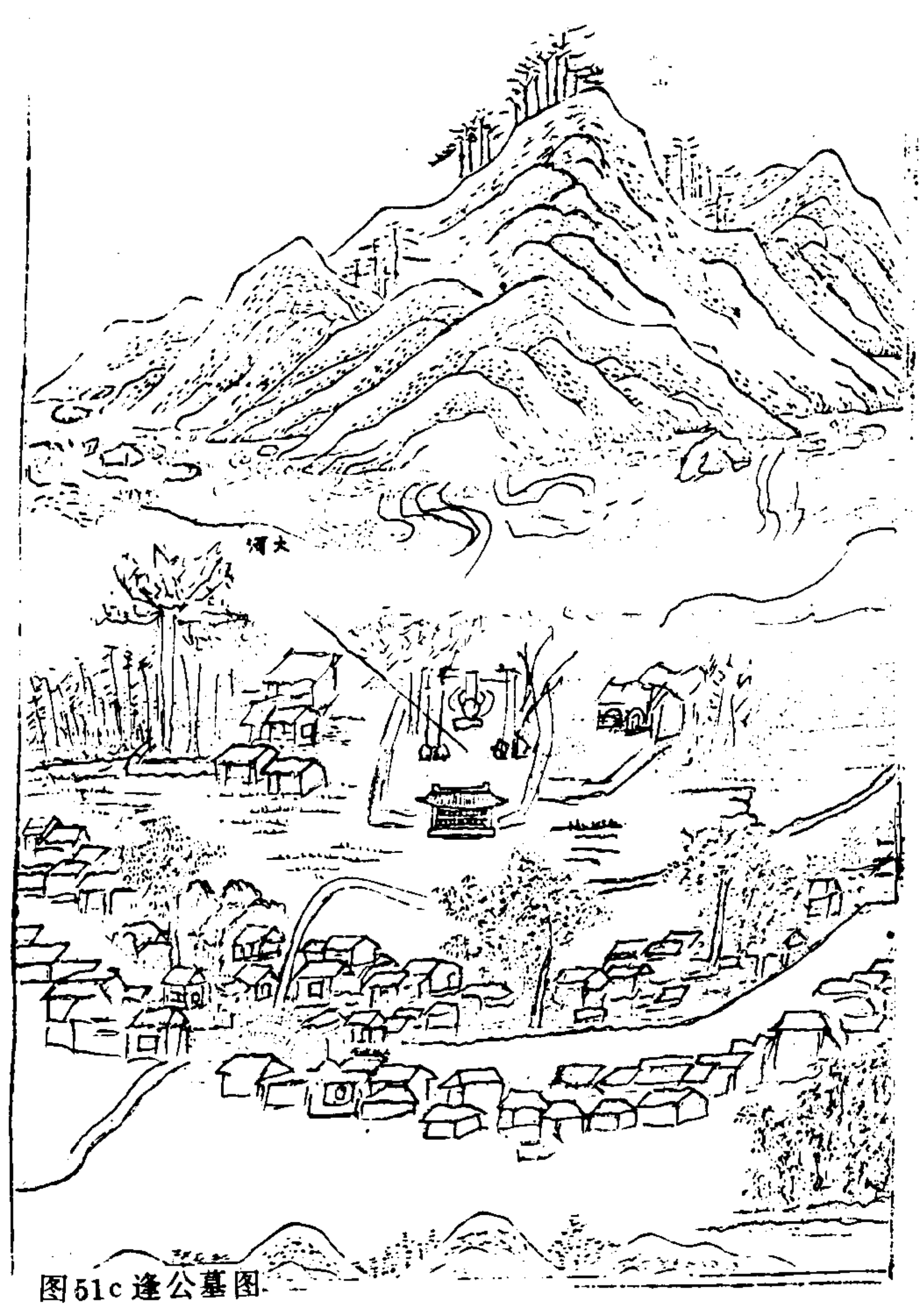


图51c 逄公墓图

图 51　风水影响下的乡村墓区图

a.b.c 引自《休宁古林黄氏重修族谱》

中国的皖、浙、苏、闽、粤等地区都广泛采用过鲁班尺、门光尺、“寸白”、“尺白”等尺法来决定住宅的建造。

风水对一些城镇的面貌和形成则起着推波助澜的作用，兹举数例：

——贵阳：该城地处云贵高原东斜坡上，位于贵州省的东部，为一典型的山城。春秋时为牂牁国地。战国末，为且兰国。至晋建兴元年(313 年)，始置夜郎郡，迁来居民。元代开始兴建城郭，称为顺元城。明洪武十五年(1382 年)，又在元代顺元城基础上兴建，初步形成了贵阳城市的原始雏形(称作内城)。至明隆庆三年(1569 年)，又建外城，此时始名贵阳。其名之由来是因为：“凡州郡从水之阳者，于山为阴，从水之阴者，于山为阳，若地感所称蒙明，汝阳者，居水北也，霍阳衡阳者居山南也，贵州本以贵山得名，山在城北二里，而郡治建于其南，故曰贵阳。”①

贵阳的地势为群山环抱，具有“五虎三狮一凤凰”之美称。风水先生则认为其城市的“龙脉”是由北而南，正与山脉的走向一致，而以凤凰山为祖山，到茶店起个兴顶，便为少祖山，乃“贵山”，至贵山便又分支，朝的这支即是正支，经历巫峰、相室、东山等。可见贵阳的地形是合乎风水原理的。而贵阳市内现存的著名建筑——甲秀楼，则是风水说的产物。如邱乐实的奉送耽翁江东公祖致政序云：“捐帑饩，建鳌矶，肖文武天神于上，殆又副以石堤，垂以雄赋，以补山川未有之风水，以辟西南再造乾坤，观者伟之。”大中丞江公祖去思碑记曰：“……甃鳌矶，辟风气而富水贵山之雄振……”郭子章《黔记》云：“武侯祠

① 引自《贵州通志》。

左，又有鳌头矶，万历二十六年巡抚江东之巡按应朝卿，卜筑于南河中流，巽堤潴水，以培风水，建亭其上……"《贵州通志·金石志》上曰："贵阳城南，一水中分，峙其上者，为来凤阁，前水来自西北环城市，巽维，逆之以阁之堤，岁且久矣。傍水阜，旧有祠记，汉武侯，北向，形家言：逆水以提其气，阁巍然，阁峙于巽方，风水之聚为培……"显然，这些记载都描述的是同一座建筑，位于巽位，培补风水。《康熙通志》里则明确其为甲秀楼："鳌头矶在府城南，……驾石筑堤，建甲秀楼于上，以培风水……天启元年毁于贼，总督朱燮元重建，更名来凤阁，

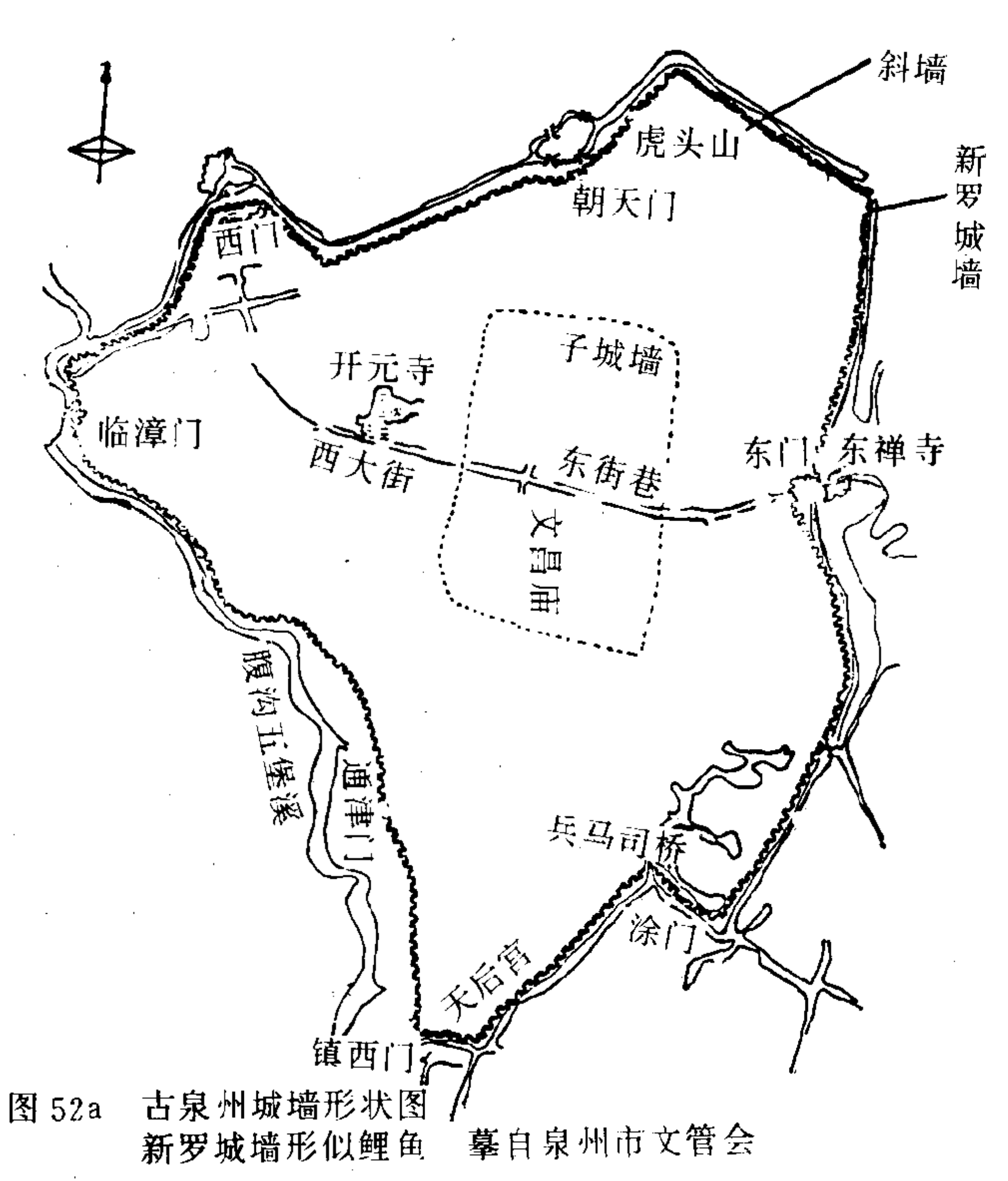


图 52a　古泉州城墙形状图
新罗城墙形似鲤鱼　摹自泉州市文管会

复毁，清康熙二十八年巡抚田雯重建……”

——泉州：东南沿海名城，理学在此十分昌盛，明代时，此地更为研究易经之中心，加上滨海而形成的特殊气候，泉州与“风”、“水”之关系尤为密切。如《泉州府志》卷之四云：“泉郡负海之国……欲知泉郡之气候者，又当以海为言，夫四时之中惟盛夏及秋初始有南风，其余则皆东北风，以春冬二候必天时极



图 52b 福建龙岩市城墙形状图，亦似鲤鱼，且东北方有斜墙

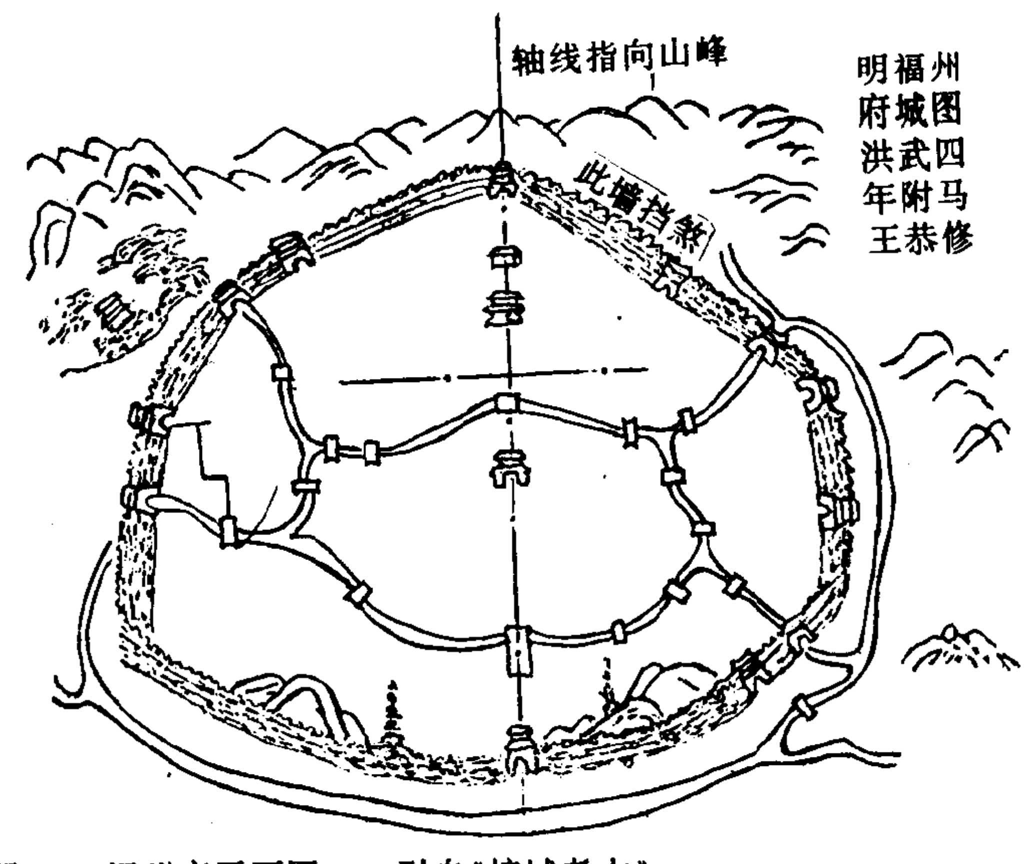


图 53　福州府平面图——引自《榕城考古》

其和暖……盖风者海气之所鼓荡也，古云滨海多风是矣。"故此地风水说也大盛。据说此地盛行郭璞《葬经》，而对于葬地的选择也特别重视，有为了争夺墓地诉讼法庭的，有为了找到吉地而缓葬数月的，等等。而风水对城市的格局也有十分重要的影响：①城之形状——鲤城。城市平面似鲤鱼而有此称，合"鲤鱼跳龙门"之喻而象征文风昌盛(图 52)。这种以城墙形状象征鲤鱼的做法在福建一带多见，如龙岩市(图 52—b)，亦有鲤城之称。而从这种古城图中我们可以看出其东北面亦有一明显的倾斜(平面)之城墙，恰与福州、汀州相同。从比较图 52a、b，图 53，图 54，我们不难发现福建省一些城市的独特形状，其意在于抵挡东北方艮位鬼门的煞气，说明《宅经》中的鬼门说在福建地区城市中的流行，而这种做法又对日本的城市形状及做法有着十分直接的影响。②外部空间组织——著名的三

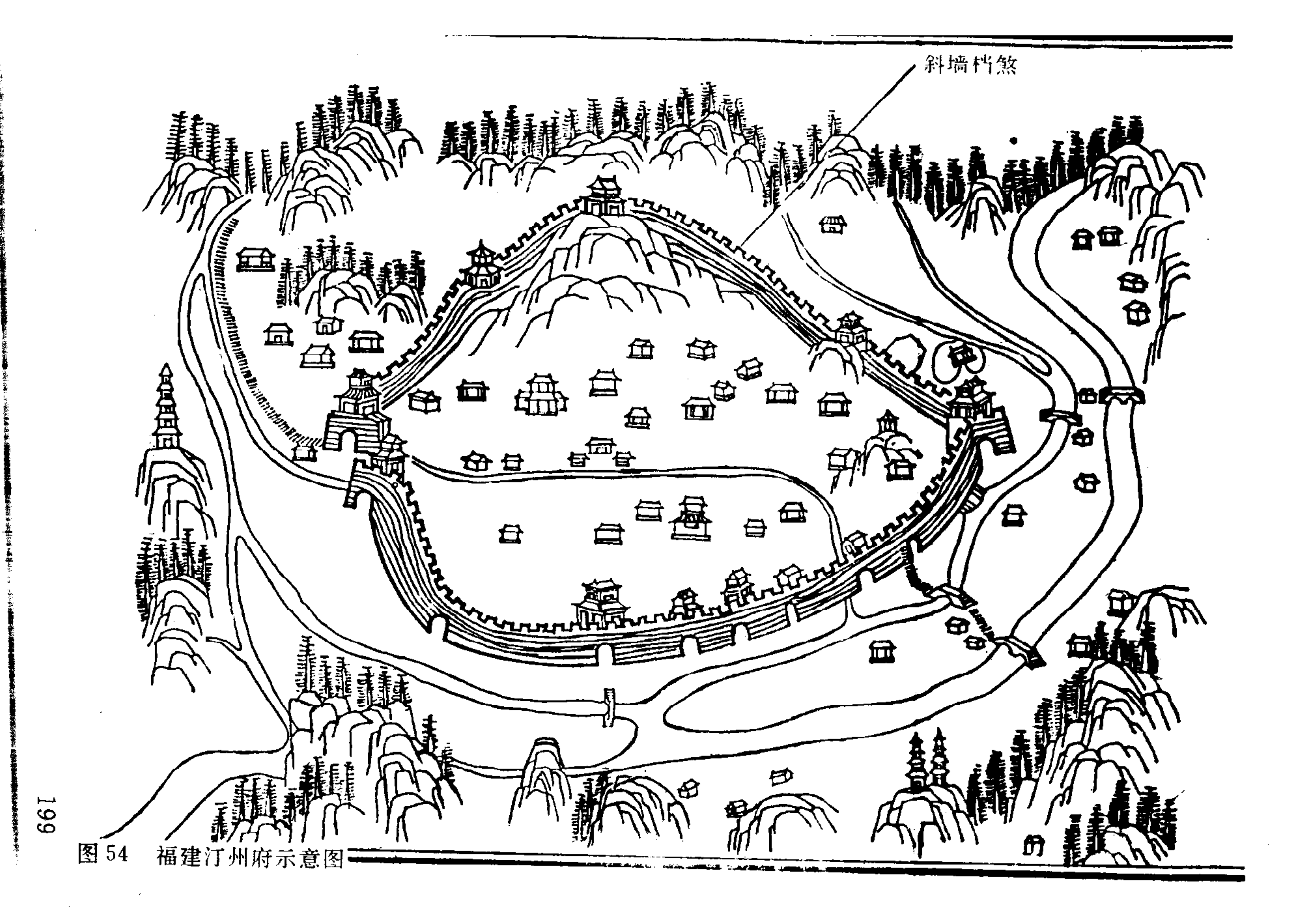


图54 福建汀州府示意图

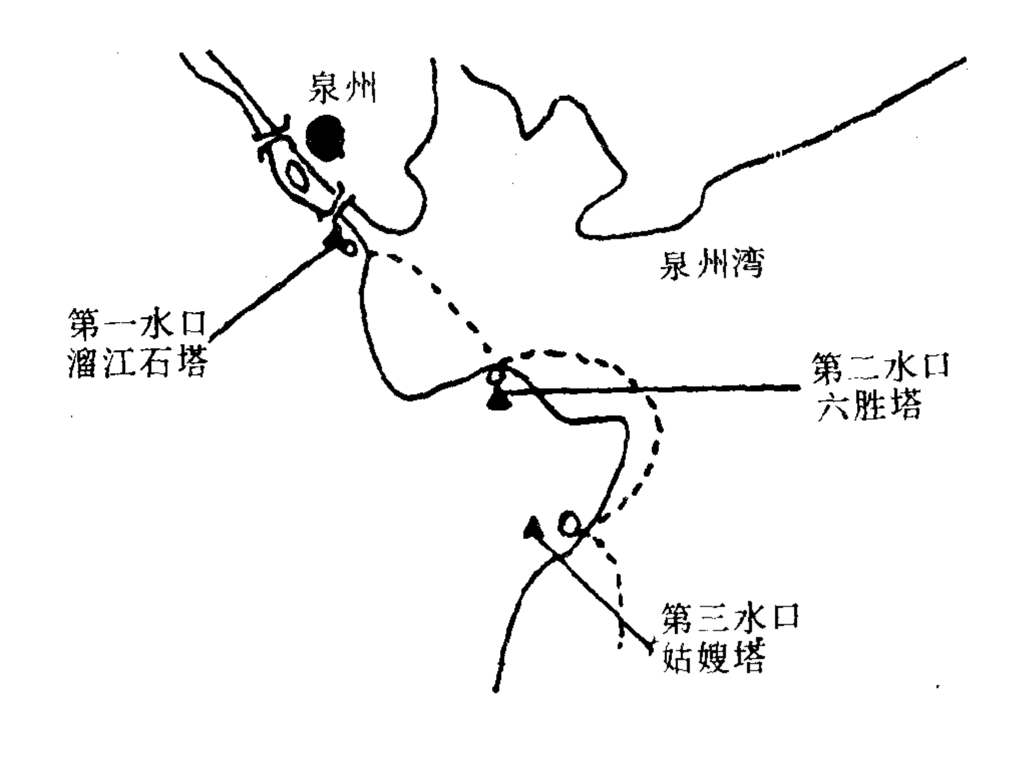


图 55　福建泉州府水口示意

大水口(图 55)。③内部组织——“三台山、八卦水”。整个城市排水系统由北向东而排，其实是依地形高低所来，却被风水先生说成是水自东南方向流出的八卦排水系统。另外，泉州的民居建造也多合风水之理，如特别忌讳东北方向(实际原因是躲避东北风)，有的民居宁愿西向也不愿朝向东北(风水认为此方为鬼方)。另外，为了忌讳露财，泉州民居的后墙一般不设门，且多为门厅暗房的格局。④两大宗教建筑的处理。其一为著名的佛教寺院开元寺，到过开元寺的细心游客也许会注意到，开元寺的大门与后面的正殿并不平行，大门稍侧(图 56)。据当地居民介绍，这是风水使然。而寺内原来的双塔建造也与风水有关。其二为伊斯兰教建筑群清净寺。该寺的建造情况如其内所立之碑所记：“……临街之门从南入，砌石三圜以象天云，左右壁各六合若九门追琢，皆九九数取苍穹九天之义。内环顶象天，上为望月。台下两门相峙，而中方……中圜象太

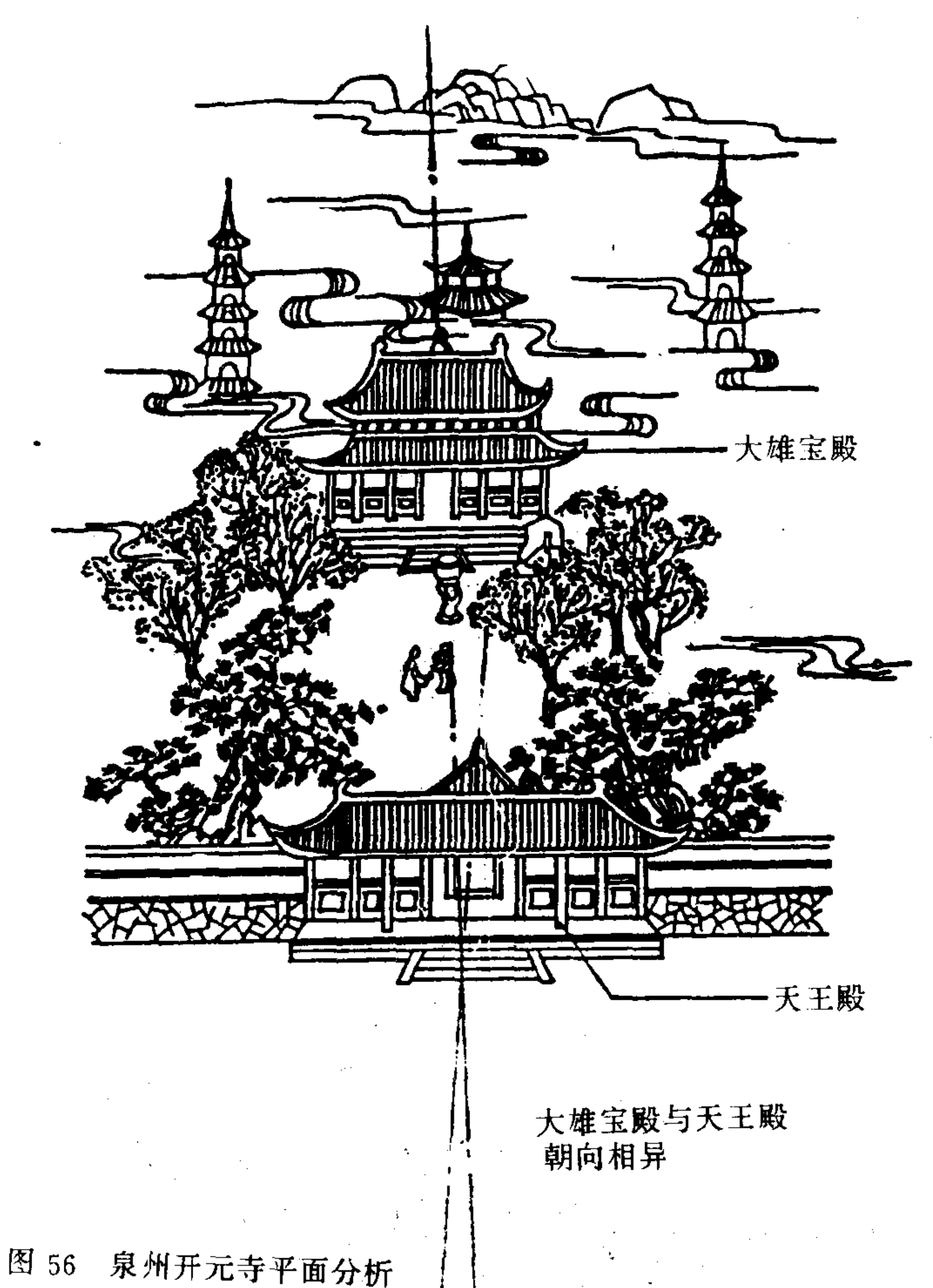


图 56　泉州开元寺平面分析

极，左右二门象两仪，西四门象四象，南八门象八卦……”足见阴阳八卦、天干地支等风水说的影响，连外来宗教也被同化，并在建筑上形象地体现出来。

据说，泉州市的风水在明洪武年间遭到破坏，当时明太祖听说东南有王气(指后郑成功)，便想破之，于是由江夏侯周德

兴在沿海一带修筑了近二十个军事城堡之类的构筑，这样便大量地毁墓，占据好的风景点，一方面固然由于军事需要选择好的地形，一方面则是有意识地毁坏泉州风水。

从泉州的情况，可以想见福建地区城镇建筑的风水处理。如建瓯便因风水建了大量的风水林，说明风水对城镇绿化也起了某种推动作用。

——桐庐镇：为浙江名镇。其地形亦呈“三山一水绕”的局面（图57），左有桐君山，右为排门山，后有靠山为坐山，前面则为富春江环绕。风水先生称之为金水道，由此知该镇地势之妙。但是，按风水说法桐君山仍不够高，故需修塔振之，又以桐君山处的天目溪为水口。而桐君山有回顾桐庐之势，故当地传说桐庐镇的这种风水格局将使得该镇的外出人士做官者最后皆要返乡。桐庐镇对面的朝山则丘陵起伏，叠叠层层，谓之盘山，盘山之后远处又有高山逶迤，谓之主龙脉所在，故一些风

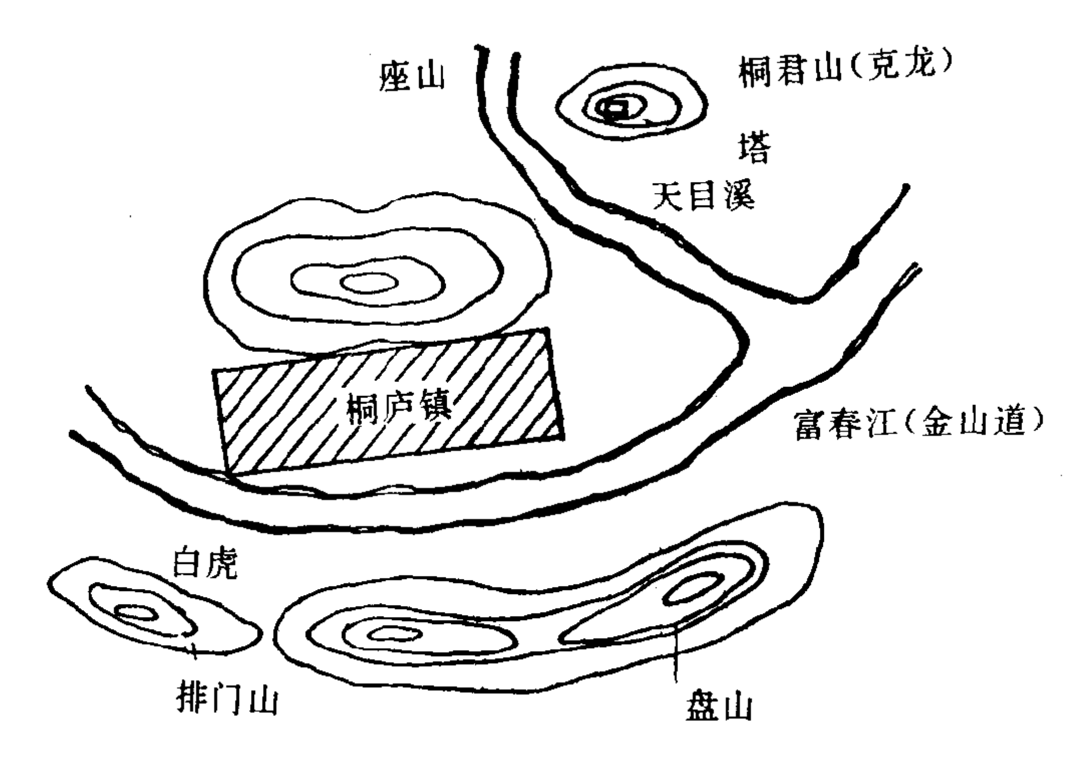


图57　浙江桐庐镇平面示意图

水先生认为此处“气”十分旺盛，因此盘山中形是阴基的最佳位置，而盘山左右两侧则又可为阳基(图 58)。

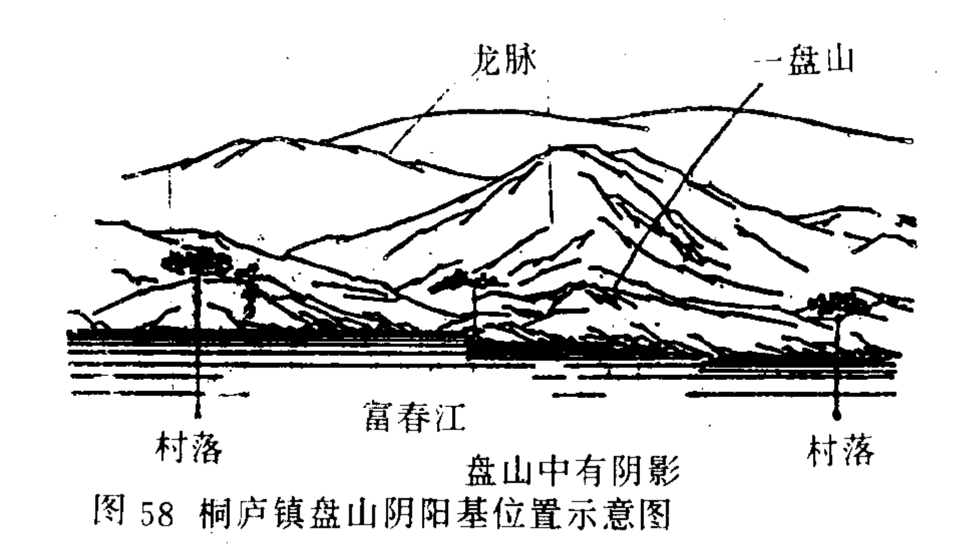


图 58 桐庐镇盘山阴阳基位置示意图

第五章　风水之冲击波

风水的历史，是一部批判的历史

历代文人学士对风水的贬斥及猛烈批判使风水难登大雅之堂

风水却始终在泱泱中华大国中滋生和蔓延

1．历代文人学士对风水的批判

在中国的各种文化门类中，风水所受到的指责可谓首当其冲。从某种意义上说，风水的发展史也是一部风水的批判史。因此从历代对风水的批判中，可以更清楚地帮助我们了解风水。

中国历史上最先对风水持否定态度的要推孔子。今天虽然找不到有关孔子直接对卜宅相宅否定的文献记载，但孔子的“不知生，焉知死”的无神论观点，实际上就是否定了卜宅相宅等早期的风水活动。令人颇为费解的是，如本书的第一章所述：孔子的另一些主张，以及其为父母立坟的实际行为，却在客观上促进了风水的发展。可见，即便是圣人，在大自然的神

秘与恐怖中，也迷惘在矛盾之中。

孔子以下，在思想和行为上，都反对风水做法的先秦诸子中则只有庄子了。庄子对待自己妻子之死，异常坦然。放鱼而歌的行为，今人亦很难以理解。而庄子对待自己死后是否厚葬的著名说法却充满诙谐；同时也是对阴宅风水的直接否定。如："庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：'吾以天地为棺椁，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪？何以加此。'弟子曰：'吾恐乌鸢之食夫子也。'庄子曰：'在上为乌鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也。'"[①] 这里，庄子批评了弟子的好心，怕乌鸢吃了老师。但庄子又质问弟子，你们不让乌鸢吃我，却等于是要蝼蚁吃我，岂不偏心于蝼蚁吗？庄子此番话完全否定了阴宅风水的厚葬行为。不过，庄子如此潇洒的言行，是从道家齐生死纯任自然的角度出发的，并不一定是有目的地针对阴宅风水而言。

历史上第一个有针对性有条理地对堪舆术发难进行批判的，当推东汉著名的所谓异端思想家王充，在其巨著《论衡》中有《薄葬》、《四讳》、《調时》、《讥日》、《卜筮》、《辨祟》、《难岁》、《诘术》、《解除》等篇，都是针对当时流行的风水说法或堪舆禁忌的流弊而写出的重要议论。

《薄葬》篇通过对儒家厚葬、墨家薄葬的比较，认为："既死之后，虽审如巫咸，良如扁鹊，终不复生。何则？知死气绝，终无补益。治死无益，厚葬何差乎？……可一薄葬矣。" 就是说人死之后，气已绝灭，即使请巫咸那样的神巫、扁鹊那样的良医，对于复活却无济于事，既如此，那么厚葬又有什么用呢？还

---

① 《庄子·杂篇·列御寇》。

不如薄葬。

《四讳》篇主要驳斥汉代流行的四种忌讳，其中之一便是阳宅风水的讳西益宅，即忌讳在住宅的西边扩建房屋。王充对此反驳曰："夫宅之四面皆地也，三面不谓之凶，益西面独谓不祥，何哉？西益宅何伤于地体，何害于宅神？……而以宅神恶烦扰，则四'面'益宅，皆当不祥。"就是说住宅四周都是土地，为什么唯独在西面扩建就会有凶呢？要是西面有凶的话，那么四面皆会有凶。通过分析，王充最后得出结论，汉代之所以会流行这种迷信，完全是儒家礼义的作怪，因为当时的习俗是西面为尊长者的方位，若在此建房则与礼相悖。

《调时》篇和《难岁》篇中则批评了流行于汉代的"太岁"迷信。其中列举事实，批评了认为岁月所食之地必有人死的观点："审论岁月之神，岁则太岁也，在天边际，立于子位。起室者在中国一州之内。假令扬州在东南，使如邹衍之言，天下为一州。又在东南，岁食于西，食西羌之地，东南之地安得凶祸？假令岁在人民之间，西宅为酉地，则起功之家，宅中亦有酉地，何以不近食其宅中之酉地，而反食佗家乎！且食之者审谁也？"接着王充还对流行的一种以五行为原理对岁食进行厌胜的方法嗤之以鼻："以一刃之金，一炭之火，厌除凶咎，却岁之殃，如何也！"

《难岁》篇通过驳斥儒家以及邹衍等人的地理观点来说明太岁说法的虚无。如："儒者论天下九州，以为东西南北尽地之长，九州之内五千里，竟三河土中。周公卜宅，经曰：'天来绍上帝，自服于土中。'雒则土之中也。邹衍论之，以为九州之内五千里，竟合为一州，在东(东)[南]位，名曰赤县州。自有九州者九焉，九九八十一，凡八十一州。此言殆虚。地形难审……使

天下九州如儒者之议，直雒邑以南，对三河以北，豫州、荆州、冀州之部有太岁耳。雍、梁之间，青、兖、徐、扬之地，安得有太岁？使如邹衍之论，则天下九州在东南位，不直子午，安得有太岁？如太岁不在天地极，分散在民间，则一家之宅，辄有太岁，虽不南北徙，犹抵触之。假令从东里徙西里，西里有太岁，从东宅徙西宅，西宅有太岁，或在人之东西，或在人之南北，犹行途上，东西南北皆逢触人。太岁位数千万亿，天下之民，徙者皆凶，为移徙者何以审之？”故王充认为太岁之所以被人信仰，完全是“俗心险危”之故，因此愤笔疾书，目的在于“总核是非，使世一悟”。

《讥日》篇里则对当时流行的《葬历》，以及建房须要择日的两种做法予以驳斥。先是批评了《葬历》中葬时选定时日的方法：“夫，葬，藏棺也；敛，藏尸也。初死藏尸于棺，少久藏棺于墓。墓与棺何别？敛与葬何异？敛于棺不避凶，葬于墓独求吉。”这里利用《葬历》里的矛盾和漏洞来抨击《葬历》。就是说，既然在收敛木棺时不讲择日避凶，如何在葬于墓时要讲究择日呢？足见《葬历》之不可信。而对于起宅盖屋必择日期的做法，王充认为屋宅皆是供人住的地方，为何要选择建造的岁月？如果因为其障蔽人身体而有凶神的话，那么坐车、坐船、戴帽等亦应择日。如果因为建屋时挖地动土而有凶神的话，则挖沟耕地种园亦应择日。

《诘术》篇则批判按“五音姓利说”选择方位的迷信。王充从三个方面予以批驳论证：

第一，驳斥“甲乙之神”说。认为住宅的方法既然受甲乙之神控制，那么上古的人所居的巢穴有无甲乙之神？为什么官舍、乡亭、市肆等“公共”建筑不受甲乙之神制约，而唯独民宅

受此之制？通过这种种疑问说明甲乙之神的虚妄。

第二，驳斥"五音姓利说"。认为人的姓氏的产生有各种各样的缘由，有的根据特征、意义、形象、借用、类似，有的则是因时、因事、因官职而来，怎么能说是根据五音而产生呢？

第三，驳斥讲究"门向"说。认为既然门向要讲吉凶，那么厅堂、走廊以及户皆应讲方位吉凶，为什么只有门要讲朝向，其他的又不讲究呢？提出所谓"门之掩地，不如堂庑，朝久所处，于堂不于门。图吉凶者，宜皆以堂。如门人所出入，则户亦然"的主张。

总之，《诘术》篇条理分明而合逻辑，质问层层展开，是《论衡》中对风水说的驳斥最为突出的一篇，并且取得较好效果，从此《图宅术》也就逐渐式微。

晋代，则传说嵇康写有《难宅无吉凶摄生论》、《答释难宅无吉凶摄生论》两篇文章，批评风水的吉凶观，认为：神祇遐远，吉凶难明。如果传说属实的话，则从题之意，也便一目了然其对风水的否定。

吕才对风水的批驳，正史、野史都有记录。据《新唐书本传》云："帝病，阴阳家所传书，多谬伪浅恶，世益拘畏，命才与宿学老师删落烦讹，掇可用者为五十三篇，合旧书四十七，凡百篇，诏颁天下。才予持议儒而不俚，以经谊推处其验术，诸家共诃短之……终莫悟云。"

吕才在整理上述旧书的时候，主要写有两篇文章反对风水，这便是著名的《五行禄命葬书论》，包括《叙宅经》和《叙葬书》两篇。吕才也由此获得"无神论"的桂冠。

《叙宅经》一文，主要驳斥汉代王充极力反对过的"五音姓利说"，吕才的这一篇可视作为王充《诘术》篇的续篇。吕才认

为殷周之际开始的卜宅之事，比较简朴，只不过卜其能住不能住，是否吉凶，而后来才开始有巫师增加五姓之说。因此吕才认为这种“五姓之说”是没有根基的无稽之谈。吕才说：“验于经典，本无斯说，诸阴阳书亦无此语，直是野俗口传，竟无所出之处。”接着吕才还列举大量事实指出“五姓之说”的不合情理：“唯《堪舆经》，黄帝对于天老，乃有五姓之言。且黄帝之时，不过姬、姜数姓，暨于后代，赐族者多。至如管、蔡、郕、霍、鲁、卫、聃、郜、雍、曹、滕、毕、原、丰、郇，并是姬姓子孙；孔、殷、宋、华、向、萧、亳、皇甫，并是子姓苗裔。自余诸国，准例皆然。因邑因官，分枝分叶，未知此等诸姓，是谁配属？又检《春秋》，自陈、卫及秦并同水姓，齐、郑及宋皆为火姓，或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地，亦非宫、商、角、徵、羽共相管摄。此则事不稽古，义理乖僻者也……”这里所采用的批判方法也与王充《诘术》篇相近。

《叙葬书》则对唐代时期所流传的诸多“葬书”作了详尽而入微的分析和评论。吕才先是通过对上古及三代葬法的追述，认为古代的葬法，实际上是“斯乃备于慎终之礼，曾无吉凶之义”。从而自总体上批评“近来”(吕才的时期)出现的阴阳家葬法，认为“或选年月便利，或量墓田远近”、“旨是巫者利其货贿”的妖妄之说，然后则分六个方面，通过具体的例证和事实说明葬书的妖妄至极：

① 通过《左传》而知，古人是按照等级计时而葬的，所谓：“王者七日而殓，七月而葬；诸侯五日而殡，五月而葬；大夫经时而葬，士及庶人逾月而已。此则贵贱不同，礼亦异数……法既一定，不得违之……此则葬有定期，不择年月。”这是古不择葬的第一例证。

② 唐时的风水家认为："己亥之日，用葬最凶。"但吕才却考察出春秋之际"此日葬者凡廿余件"，却并无凶端发生，故他认为这是古人墓葬不择时日的第二个例证。

③《春秋》书中还记载了郑子产及子太叔葬郑简的故事，如果对照《葬书》的规定，郑简要在乾艮二时下葬，乾艮二时，正好夜半，这很不合情理。故子产没有照《葬书》行事，而是定于中午入葬。吕才指出，这是古人墓葬不择时日的第三个例证。

④ 若按"葬书"法则："富贵官品，皆由安葬所致；年寿延促，亦由坟陇所招。"吕才却引用《孝经》及《周易》中的名言："日慎一日，则泽及于无疆，苟德不建，则而人无后。"用此来否定"葬书"的以上法则。此为古人墓葬不择时日的第四个例证。

⑤ 通过古代人氏族群体安葬等实例，驳斥"五音姓利"的墓葬法："古之葬者，并在国都之北，域兆既有常所，何取姓墓之义？赵氏之葬，并在九原，汉之山陵，散在诸处……此则五姓之义，大元稽古。"此乃第五个例证。

⑥ 通过子产、柳下惠等人官途几起几落的事例说明："人臣名位，进退何常，亦有初贱而后贵，亦有始泰而终否。"因此没有必要葬不得福便要迁葬，以至尸骨不断搬移，况且古人之制是"冢墓既成，曾不革易"，也并没有影响后代。可见"官爵弘之在人，不由安葬所致"。这是吕才所列举的第六个例证。

最后吕才总结，相茔陇、希官爵、择日时、图财利，皆系巫者诳人之举，"葬书"败俗所致，不应相信。

总之，吕才主要根据《周易》、《诗》、《尚书》、《左传》、《春秋》、《礼记》等经文里有关"礼"的内容，以及上古时代和先秦著名的不信风水的人与事，来说明风水中"五姓之说"及择葬

的不可信。但吕才只从“礼制”的观点出发，却也有一定的局限性。由于“礼”是儒家正统的支柱之一，因此吕才的这种观点和批驳手法广为后世儒者所采用。

到了宋代，反对风水最猛烈的则推北宋史学家司马光，其反对风水的论断主要反映在他的两篇檄文之中。我们认为司马光是第一个现身说法真正反对风水的人。

其一是《山陵择地札子》。这其实是一篇奏文。写作起因是宋仁宗死后，英宗和皇太后都想为大行皇帝另找个风水宝地。司马光写此文的用心是规劝英宗不要听从市井愚夫的惑世之言：“夫阴阳之书，使人拘而多畏，至于丧葬，为害尤甚。”文中司马光从两方面列举风水先生关于要为仁宗另选风水宝地的不妥之处：① 从礼制出发，认为葬法应当恪守礼制，而不应迷信葬书。“今山陵大事，当守先王之典礼，至于葬书，出于世俗委巷之言，司天阴阳官，皆市井愚夫……”② 宋代皇帝一直葬在永安，如果重新寻找吉地，既劳民伤财，亦使帝灵不安。“况国家自宣祖以来葬于永安，百有余年，官司储峙，素皆有备，今改卜宅所，不惟县邑官司更须创置，亦恐大行皇帝神灵眷恋祖宗，未敢即安于新陵也”。如果说《山陵择地札子》是上书帝王的奏文，多少还有些婉委之辞，那么在另一篇《葬论》中就无所忌讳了。司马光结合自己的实际做法与经验进行驳斥，读来令人佩服。

司马光先是通过自家“诸祖之葬”说明葬说之不可信。司马光的先祖，由于家贫，没有棺椁，从太尉公开始，虽有棺椁，却无什么金银之类的随葬品。后来族人认为葬者为大事，应该请阴阳先生。司马光之兄伯康根本不相信，却对族人的说法无可奈何，于是想出妙计，对族人所请的“野夫”张生（司马光对

风水先生是很鄙视的)进行“规劝和威吓”,要张生暗中听自己之言选葬,但表面上却说是张生按《葬书》原理而作以此对付族人的迷信之举。于是张生“唯命是听”,结果族人大喜。而这种未按《葬书》的做法,也并没有使家族衰败,相反,“今吾兄年七十九,以列卿致仕,吾年六十六,忝备侍从,宗族之从仕者二十有三人,视他人之谨用《葬书》,未必胜吾家也”。接着司马光通过自己妻子的葬事“未尝以一言询阴阳家,迄今无他故”的事实,说明《葬书》的不必信。由此司马光最后总结道:“欲知葬具之不必厚视吾祖;欲知《葬书》之不足信,视吾家。”查考司马光作《葬论》的时代,是在宋神宗时,由于他反对新法被罢官后居于洛阳之时。司马光一生为人清廉,可谓于物澹然无所好,于学无所不通。然而他却反对释老哲学,认为释老诞妄而不可信,无怪他对风水流弊如此洞察。

除此之外,宋代还有两位有识之士,更是“擒贼先擒王”,将锋芒直指郭璞——风水的传说鼻祖。这两位便是罗大经和诗人杨万里。

罗大经在《鹤林玉露》里直截了当地指摘郭璞“本骸乘气,遗体受荫”理论的荒谬。还通过郭璞被王敦所杀本身竟不能保证自身祸福的历史事实,说明风水之不可信:“郭璞谓‘本骸乘气,遗体受荫’。此说殊不通。夫铜山西崩,灵钟东应,木生于山,栗牙于室,此乃活气相感也。今枯骨朽腐,不知痛痒,积日累月,化为朽壤,荡荡游尖矣,岂能与生者相感,以致祸福乎?此决无之理也。世人之惑璞之说,有贪求吉地未能惬意,至十数年不葬其亲者;有既葬以为不吉,一掘未已,至掘三掘四者;有因实地致讼,棺未入土,而家萧条者;有兄弟数人惑于各房

风水之说，至于骨肉化为仇雠者……”[1] 这里罗大经历数风水弊端，对当时风水的毒害揭露的十分深刻。然而罗大经虽反对风水，却仍相信天命：“且人之生也，贫富贵贱，夭寿贤愚，禀性赋分，各自有定，谓之天命，不可改也……”[2] 从科学的观点看，这不免有些五十步笑百步了。不过，罗大经却能对一些具体的风水内容提出质疑，此点却难能可贵，如他指出：“今之术者，吉坟墓若有席帽山，则子孙必为侍从官，盖以侍从重戴故也。然唐时席帽，乃举子所戴，故有‘席帽何时得离’之句。至本朝都大梁，地势平旷，每风起则尘沙扑面，故侍从跨马，许重戴以障尘。夫自有宇宙，则有此山，何贱于唐而贵于今耶？”这就充分说明风水的做法是随习俗而变更的，有力地告诉人们，风水是某些人应景编造出的，并无绝对吉凶之应。

杨万里也通过郭璞自身难保的实例说明风水之不可信。因为东晋初，王敦谋反，曾命郭璞卜筮，璞说其必败，遂被王所杀。故杨万里说：“郭璞精于风水，宜妙选吉地，以福其身，以利其子孙，然璞身不免于刑戮，而子孙卒以衰微，则是已说已不验于其身矣。”[2] 这里用其矛攻其盾，就十分有力地驳斥了风水说，因此这一事实常被后来持反对风水的人士所看重及引用。

另外，北宋还有一位著名的理学家程颐，也对风水有过微词。不过他仅仅只是反对风水中的“择地之方位”和“决日之吉凶”，以及专以考虑受荫得利的做法，却并不反对择葬。他认为：“地之美者，则其神灵安，其子孙盛……父子祖孙同气，彼

---

① ② 罗大经：《鹤林玉露》丙编类卷六。

③ 转引自《鹤林玉露》。

安则此安，彼危则此危，亦其理也。”[1] 无怪乎程颐虽有反对风水的某些做法，却仍被风水先生所推崇，特别是程颐还提出“葬法五患”的说法，更被后世风水先生所运用并加以发挥，故程颐只能算是风水的另一流派。

元代可谓风水的低潮期，但是在社会上仍广泛存在着祈福祛祸的群体心态，《葬书》仍然流行于民间。此时反对风水葬说的学者，还有赵汸和谢应芳等人。赵汸是元末明初的学者，参与编修过《元史》，其反对风水的主要著作有以问答形式写作的《葬书问对》，对《葬书》进行了分析和批判。赵汸先对《葬书》的作者是否为郭璞提出疑问，然后着重批评《葬书》中的两个大的内容：

① 对方位说的批驳：“夫方位之说，本非所以求地理，况乎随意所择，不得形法之真，而概以其说加之，则亦何异以虚中、子平之术而推六畜以论牛马者而论人耶？”

② 对形势说的批驳：“夫势与形，理显而事难，以管窥豹者，每见一斑。按图索骥者，多失于骊黄牝牡，……未必能造其微也。”对于世上出现的一些名卿大家等类，众云归功于祖坟的灵验，他认为绝非如此，而是积德之故。

这种“有德者居之”的想法，也是读“圣贤”书的士大夫，不敢从俗于风水的做法，而又心向往之的特种心态，如宋代倪思父就曾说过：“住场好，不如肚肠好，坟地好，不如心地好。”实际也是中国古代的“积善有余庆”思想的反映。显然，他们的反对风水观并不彻底，也无力度，有点像吃不到葡萄就说葡萄是酸的一样。

---

① 程颐：《葬说》。

谢应芳也是元代一位著名思想家，他反对风水的思想主要表现在其《辨惑编》中。据《四库全书提要》所云，《辨惑编》共四卷，书主要引用古人事迹及先儒的论点，针对吴地一带迷信鬼神的现象一一分析辨正。其中分十五个方面：一曰死生；二曰疫疠；三曰鬼神；四曰祭祀；五曰淫祀；六曰妖怪；七曰巫觋；八曰卜筮；九曰治丧；十曰择葬；十一曰相法；十二曰禄命；十三曰方位；十四曰时日；十五曰异端。另外还附杂著八篇。其中的择葬、方位、时日等篇则针对风水，谢应芳在这些篇目中引用了吕才、司马光、程颐等人的观点。不过，谢应芳对风水的批评有较大的局限性。正如《古代风水术注评》所云："他坚持程朱理学，维护封建礼教，主张丧葬讲究尊卑秩序。这就从一个迷信泥淖陷入另一个迷信泥淖之中。"

明代是风水复盛的朝代，但同时明代也是有识之士对风水进行讨伐最激烈的一个朝代，如胡翰、朱震亨、张居正、郎瑛、项乔等人，皆对风水中的迷信成分进行了否定并予以抨击。

胡翰，元末明初人，字仲申，曾为朱震亨的《风水问答》作序，对风水进行批驳。朱震亨亦为明代人，在《风水问答》中采用对话形式对风水提出质疑。目前《风水问答》已佚，仅留《风水问答序》收录于《古今图书集成·堪舆部》，从中可以知道胡、朱二人对风水的观点和基本看法。胡翰在序中一开头就开门见山地否定了汉魏以来的风水。他说："汉魏以来言地理者，往往溺于形法之末，则既失矣，至其为书，若《宅经》、《葬经》之属，又多秘而亡逸不传，则失之愈远矣。"接着介绍了朱震亨的"葬不择地"的论证。从中我们了解朱对风水的批驳，朱的方法其实与元代的赵汸相似，亦是通过对古代墓葬做法的实例说

明葬不应择地。为此，胡翰十分赞赏，并感慨道："惜其书不见于二百年之前。"同时，通过自己的亲身感受，来加强朱的《风水问答》的说服力。他说自己十年前葬先人时，虽然没有采用相茔垅等风水做法，但仍觉未能像先儒所说的那样，找一个"土厚水深"的高燥之地去安葬先人而惋惜，至看了《风水问答》一文后才心安理得，心无此憾了。

这里尤值一提的是胡翰在提到朱震亨的观点时，提到朱认为："以为人之生也，含宗族以居，为宫室以处，审曲面势，得吉，不得则凶，其理较然。及其死也，祖宗之神上参于天，举而葬者枯骨耳。积岁之久，并已朽矣。安知祸福于人，贵贱于人，寿夭于人哉？故葬不择地，而居必度室。"说明胡、朱二人虽然对风水进行有力的驳斥，但他们反对的主要是阴宅风水里的迷信成分，而对阳宅中合理的东西，则予以肯定。如"居必度室"即是。这种能从泥砂之中找出金子的精神是十分不易的。

接下来反对风水较为猛烈的要数张居正了。张是明朝大臣，湖北江陵人，嘉靖进士。他写有《葬地论》一文，主要反对风水中的遗体受荫说。张所用论据和明代之前的几位反对风水人士的论据一样，先是举出许多实例，说明后代的贵贱繁昌与墓葬的讲求风水并不相干。如远古人死后根本不讲相墓术，而将尸体丢到沟里。如上古的圣人黄帝、尧、周文王等亦不讲求风水。如北方的游牧民族和南方的吴越人，还有西方人实行火葬等，这些皆不影响他们的后代。特别有力的证据是与宋代罗大经、杨万里一样，张居正也通过郭璞被王敦所杀的事实，以及曾、杨二家都没有出过显贵的后代等事例，来证明风水大师自己尚不能救自己和发福贵家，从而进一步证明遗体受荫说的风水观点的虚妄。此外，张居正还驳斥了风水里的一系列不

正确的看法。但张居正与胡翰、朱震亨的观点一致，他们虽然反对葬地说，却对阳宅风水中的科学成分持肯定态度。如“夫建邑筑室，为生人计耳。故必据形势，相水泉，择向背，纳体和，而后生人蒙利”。这说明张居正已对阳宅风水中人与环境的关系有着较为深刻的观察与理解。

明代另一位著名的考据家郎瑛亦反对风水，与张居正一样，郎瑛先也是通过秦汉以前的圣哲帝王不择葬的事实，以及郭璞本身被杀的故事，证明受荫说的不足信，接着举出自己的耳闻目睹的事实加以说明。如“吾杭邵氏之家旧矣，至公明而有声场屋，徒有名而未第。生二子，俱登进士。公明曰：‘使吾家葬地善耶，不当隔余而发其子；使不善耶，吾尝安饱。’今子孙绳绳，又多富贵。岂非天生二子，因有以得其地利耶？苟以术者言之，必以邵氏之墓善矣。是公明之言反为谬戾者？必有所归也。”接着又列出自家经历，认为按照风水看的话，他自家先祖葬地，五害尽占，然而他家伯叔五人“俱富于财”。这里郎瑛反对风水的文字与司马光所写的一样铮铮然有声有力。然而他与元代赵汸、谢应芳等人一样，却依然没有摆脱“天命”、“天道”的虚无思想。这样尽管一方面批判风水，另方面却又加深了风水另一层的神秘性，从而使风水继续蔓延不息。

此外，在明代对风水进行驳斥的还有项乔，字迁之，嘉靖进士。他写有《风水辨》，亦被收录入《古今图书集成》。他主要也是反对葬地风水的遗体受荫说，但亦未能撼动程颐、朱熹等大儒的风水观点。

至清代，风水的流弊更是日益加剧，故知识界几乎是群起而攻之，这里举几个典型。

最先对风水发难的是明末清初的杰出思想家黄宗羲，他

着意写了两篇文章声讨风水中的迷信。其一曰“七怪”，通过风水理论变化的三个阶段，批评风水：“葬地之说……今凡三变，每变而愈下。《周官》之法亡，言形法者，已为变矣。再变而为方位。形法，理之显者也；方位，理之晦者也。三变而为三元白法。方位，一定不易者也。三元白法，随时改换者也。其法即历书所载一白、二黑、三碧、四绿、五黄、六白、七赤、八白、九紫，六十年为一元，三元凡一百八十年。上元起一白，中元起四绿，下元起七赤，遂布以求直年，直年移入中宫，顺飞八方，此即太一家钧宫直事也。然太一白二十年为一元，三元计三百六十年，今三元两周，太一之三元方一周，其吉凶何所适从乎？太一言天星，今以言天地。天星周流不息，地理融结有常，不可同也。……是故方位者，地理中之邪说也。三元白法者，又邪说中之邪说也。”从中可以看出黄宗羲不仅坚决反对风水，同时对风水原理颇有研究，否则难以写出这种内行精辟的批判文章。而黄的另一篇文章《读葬书问对》，可谓元代赵汸《葬书问对》的续篇，同样是针对受荫说而作。认为受荫说是风水中最迷信的东西。不过，黄宗羲并不完全反对风水的其他一些命题，如他对山脉有“生气”的风水观点，则持肯定态度。

另一位斗士则推钮琇了。他主要对葬说持有异议，在《觚賸》续编卷三中指出葬说有“四惑”。其中前惑指风水理论本身的荒谬之处：①“……信堪舆家言，求诸冥冥之朽骨，茫茫之顽土，谓富贵当安坐而致，一大惑也；”② “相墓之书曰：‘前有洿池，后有丘陵，东有流水，西有长道，谓之正穴。’然岩居者绝少围潴，泽居者难求崇阜，居在山水之间，又安能恰兼四者有之？而必曰此为正穴，一大惑也。”后两惑则是对葬说中的受荫说予以驳斥，他也与先辈们反对风水的观点一样，先是通过一些

具体实例，说明为了受荫而再次迁葬的荒诞做法为一惑，接着再通过郭璞与宋代另一位传说风水师张鬼灵各自遭殃的境遇，驳斥风水术士的骗人把戏。他说："古今称地师之神者，晋有郭景纯，宋有张鬼灵。然景纯自知命尽，而不能逃于刑诛；鬼灵自知数促，而不能免于夭折。况其术乃不如景纯、鬼灵，而欲为他人祛祸就福，避凶趋吉，有是理乎？一大惑也。"

除上述的一些思想家据经据理地驳斥风水的荒谬外，各个年代体验人民疾苦最深的小说家，也有意或无意地参加了鞭挞风水的战斗行列。在他们的笔下，充分描绘了风水理论的怪诞荒谬和术士们欺世盗财的伎俩。清代作《儒林外史》的吴敬梓和作《歧路灯》的李绿园最为引人注目。

吴敬梓，笔锋幽默机敏，讽刺辛辣，其针砭时弊，尤为淋漓尽致。其中对风水的虚妄和人们沉溺于斯，发出带泪的呼吁。他借一位饱学之士迟衡山之口告诉人们："那些发福发贵的话，都听不得。"接着列举郭璞、韩信、刘基等人为例，说明风水传说的虚妄和不可信。更绘声绘色地托出一位笃信风水的施二先生。这位先生为了发福发贵，便执意要迁祖坟，不仅专门请了位风水师在家，又在外面结识了众多的风水师。岂料一群风水先生各说各的道理，莫衷一是，弄得施二先生不知听从谁的是好。最后被一位最有花招的风水师骗住，在迁坟时，竟被冲瞎了眼睛。这愚昧遭致的悲剧，施二先生至瞎也不明白其原因，反而把风水先生当作活神仙。而这种有代表性的中国人信仰阴宅风水的愚昧之苦，在吴敬梓式的黑色幽默中，格外令人瞠目，也引人反思这风水迷信之可恶和滋生这一迷信土壤的愚昧。故而吴敬梓极为愤怒，又借用书中人物杜少卿之口，直抒他心中难平的块垒："这事朝廷该立一个法子，但凡人家要

迁葬，叫他到有司衙门递个呈纸，风水具了甘结：棺材上有几尺水，几斗几升蚁。等开了，说得不错，就罢了。如说有水有蚁，挖开了不是，即于挖的时候，带一个刽子手，一刀把这奴才的狗头斫下来。那要迁坟的，就依子孙谋杀祖父的律，立刻凌迟处死。”这段话对今天仍不无启示。

李绿园，在其书第三章中已有详细介绍，他在《歧路灯》中描写了许多有关风水的人和事。一方面为我们了解清代风水提供了很详尽的资料，另方面，李绿园也是非常疾恶风水中的迷信成分的。如六十一回所写，主人公谭绍闻，因亲小人，结恶朋，聚赌，酒、色几乎把家当败光。为了想振兴家业，不仅不思悔改，反而不拘苦心的打算请风水先生胡某来迁葬祖坟以求风水的荫庇。对这一是非颠倒的行为，李绿园写道：“有诗单笑谭绍闻不事诗书，单好赌博，却将不发贵不发福，埋怨祖宗来。妄听阴阳家言，选择吉日，求之于天；选择龙穴，求之于地……诗云：乱听术士口胡柴，祖墓搜寻旧骨骸。纵想来朝金紫贵，现今赌债怎安排。”正当愚昧的主人公，方欲实行上述计划时，李绿园请出了谭绍闻的世伯程嵩叔老先生，给谭绍闻当头一棒，用说理的办法，以止其顽。程嵩叔说：“言吉凶的莫详于《周易》，其间言吉的大约都在恐惧、敬谨一边，言凶的多在亢傲、倾邪一边；共经了四个圣人的手，可有调向吉、不调向凶的话吗？《书经》上说：‘惠迪吉，从逆凶。’你向来是‘惠迪’呢，是‘从逆’呢？《咸有一德》上说：‘德惟一动罔不吉。德二三，动罔不凶。’你今日把令尊所葬之令祖又啟迁起来，这是‘一’还是‘二三’呢？风水家动说穴晕是个太极圈子，周夫子《太极图》上说：‘君子修之吉，小人悖之凶。’修是修德，不是修坟；悖是悖了理，不是悖了向。太公《丹书》上说：‘敬胜怠者吉，怠胜敬者灭；

义胜欲者从，欲胜义者凶。’这个吉凶全在你心坎中分金，不是在坟头上调向。一部《礼记》，言丧者居半，琐碎零星，事事无所不备，怎的把请风水先生看坟这宗大事，没有记在上？就是《檀弓》上有了阙文，《丧大记》上也不该阙；就是《曾子问》上有阙文，这《问丧》、《礼运》、《间传》、《三年间》四五篇，丧服还有两篇，凡居丧之事丝毫不遗，怎的把分金调向偏之阙了呢？《周礼》春官之职，有冢人、墓大夫，也只说辨其昭穆之左右，分其爵秩之贵贱，怎的不讲龙沙、虎沙、神山、鬼山、牛角、蝉翼、虾须、蟹眼？想是老周公多才多艺，会卜洛定工畿，单单就是不会看坟，留着这个出奇武艺儿，让能于袁天纲、李淳风、郭景纯、赖布衣们吗？”接着又就阴阳家择日之事作了批驳：“每见阴阳官遇见人家有丧，写个丧式，各行之下俱有‘大吉利’三字，岂不是天地间绝世奇文！且印以选择言之，古人嫁娶之期尽在二月。《夏小正》：‘二月，冠子，嫁女。’《周礼》地官媒氏之职曰：‘中春之月，令会男女。’《诗经》上嫁娶之期，考之，皆在二月。盖仲春阴阳和顺，顺天时也。其有丧者，得以不用二月；若无故而不用仲春者，还要加之以罪，难说三代以前嫁娶的吉日，皆在二月吗？至如修造一事，古人多用十月，取其为农隙之时，所以天上北方玄武七宿，内中有个室星——为此星昏中，可以修造房屋，因此名为营室星。《诗经》所谓‘定之方中’是也。难说古人修造动土竖柱上梁好日子，都在十月吗？至于古人葬期，天子七月，诸侯五月，大夫三月，士逾月。想是古人将死时，先请下一个好阴阳先生，拣定了下葬吉日，然后商量好这易箦之期，好去病故吗？若不然死的不合板眼，定怕子孙贫贱时，埋怨祖宗死的不成化命。凡我所说，俱本圣人之经训，遵时王之令典。敢非圣者无法，为下者不倍。但不知孔子从的，后人却如

何从不的？况且时王之制，所颁的有要万民使用的皇书，内中嫁娶安葬，以及为士者入学，为农者栽种，为工者修造，为商者开市等项，俱有现成好日子，阴阳家都别有讲究。总而言之，这些乱道，直是敢悖圣训，不逆王法而已。

《歧路灯》中程嵩叔说的这一通道理，当然全是李绿园心中话。李绿园反对风水的观点，也代表了清朝学者的观点，这种观点，也是继承了中国历朝历代学者们反对风水的观点。他们除了激烈的言辞流于文章外，就再也无能为力了。于是他们把意境和情趣，集中创造了他们的小憩所——中国园林。中国园林艺术，也是中华文化的瑰宝。只在这个学者的小领地里，才杜绝了风水的痕迹，成为中华大地上唯一不受风水影响的小天地，负隅着四周风水的阴影，也是有力地批判风水的一个实物例证。此或前人故意有为而留给后世的思索吧。

总之，从上面诸多人物的论点之中，我们不难得出如下结论：在唐代之前，众士反对风水说的焦点在五音姓利说。如汉代的王充，唐代的吕才。而自宋以降，反对风水的集中点则对准风水葬说中的遗体受荫之说及由此而来的迁葬之风：如宋代的司马光、程颐、罗大经、杨万里，元代的赵汸、谢应芳，明代的张居正、胡翰、朱震亨、郎瑛、项乔，清代的黄宗羲、钮琇、吴敬梓、李绿园等皆是。但对于阳宅中的合理成分，一些思想家仍予以充分的肯定。如胡翰、朱震亨以及张居正等，皆认为选建阳宅之基，还是必要的。由此也可以推出风水的发展线索与我们前面所讨论的一致，即在唐以前以五音姓利说最为盛行，至宋代始以遗体受荫说最为蛊惑人心。虽经历代众士的反对和抨击，却仍然是余孽未绝。这固然与风水威力之大有关；另方面，也由于上述文人学士对风水的抨击的方法多只停留在

以儒家的经典、圣训来作为反对风水的主要武器，这就显得十分薄弱。因为风水能致发福发贵的蛊惑之说，是助人去反抗“天道”、战胜宿命论的有力手法，而儒家经典在某种程度上却杂有不少宿命成分，这宿命论是很难扼住风水的咽喉，置之于死地的。另外风水除去一些迷信成分外尚存有不少合理的东西，因此尽管风水从产生之日起，就遭“圣训”之鞭挞，却终能经久不衰就是这个原因。

中国文化影响所及，风水也随之遍地发芽

风水几乎影响了世界

2. 风水在海外及港、台、澳地区

风水，是灿烂的中国传统文化的一部分，随着中国文化在广大领域的传播与渗透，风水也就同时跻入世界之林。世界上，凡受中国文化影响最深最广的国家，也是风水在那里开花结果的天下。因此，风水相当程度地左右了日本、朝鲜及东南亚诸国人民起居的内外环境，风水在那儿也融和进入民众的思想和生活之中。而风水与西方学者也有交臂之情，其神秘独特的风姿，大大引起了他们的注目、思考与研究，也取得了相当的成果。

一、风水在日本及朝鲜诸国的实践

中国的有关方位与布局的风水理论传入日本之前，日本在建筑上对方位与布局的处理，尚无固定的规则。有的根据自然气候，有的根据地形，有的根据日本特定的习俗等。如日本

最初期的穴居之入口，是面向东南方向，这主要是为了避免冬季北风的侵袭和享受夏季清凉的东南风(图 59)。这些情形与中国早期选择居址的做法相似。尔后，自公元六世纪起，中国风水传到了日本。最初，仅用于建造城市和寺庙，继而像神灵般的为全民所信仰，降临千家万户，左右着人们的思想和生活，如住宅和坟墓的建筑，皆受着风水的牵引和指导。

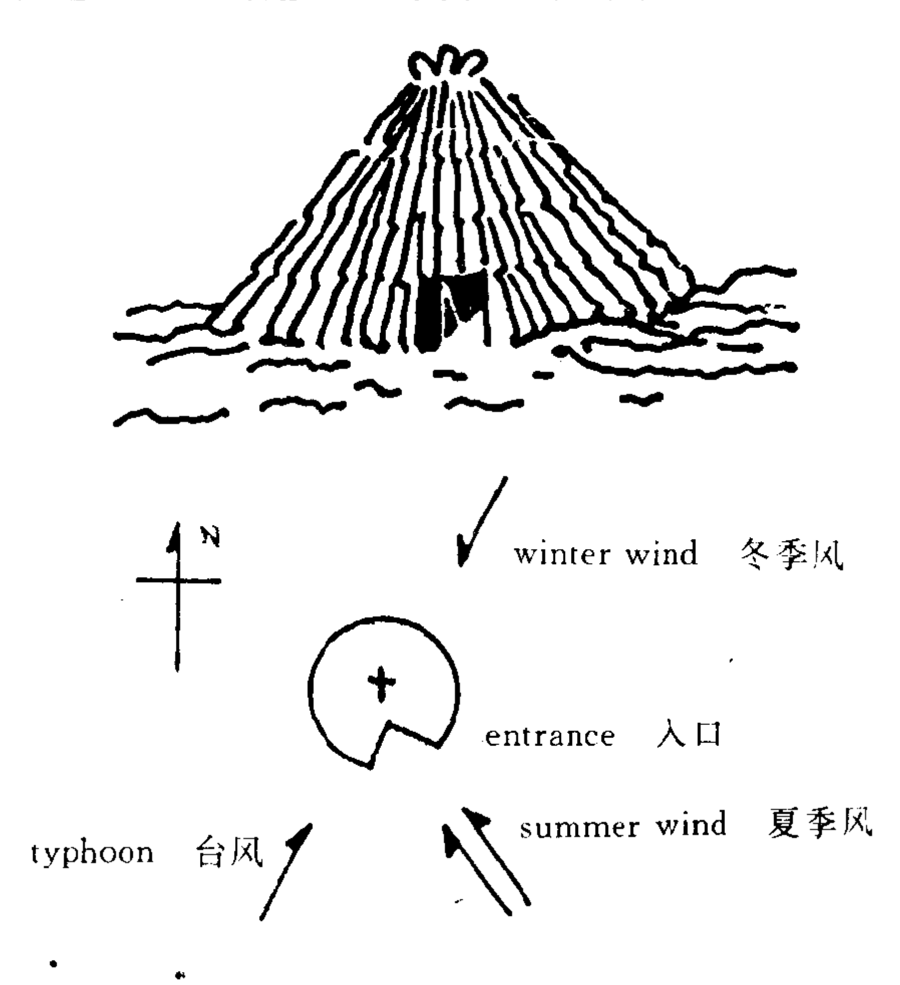


图 59 日本早期原始建筑平面分析图
引自 西蒙·J·盖尔《建筑的方位学》

当然，最初由中国输入的风水观，也仅仅是一些基本原则，如阴阳概念、四神方位的尊崇、东北鬼门的信仰，以及一些五行相生相克的思想观念。在这一时期，与其说是风水在影响着日本城市及寺庙的建造，不如说是《周易》和阴阳五行学说

在左右。阴阳五行学说既是风水的理论基础，又是风水的理论核心。因此，风水的全部理论及一些具体做法，便逐渐为日本所接受，并不断得到发展和壮大，成为后来的家相学。

下面先从日本的城市和寺庙说起。

最先运用这种中国风水思想来建造的城市是奈良的前身平城京(710－794)。城的布局方式基本上模拟中国唐时的长安城。该城后毁于战火，故后来都城迁至平安京(794－1868)即今京都市。平安京的建造规划仍以唐长安城为范本，堪称是运用中国风水思想指导的典型。如对四神方位观念的运用完全按照风水概念而作，即左青龙、右白虎，前朱雀、后玄武式的地势观念配立于城市的四个方位，并以此命名城市街道。另外，还将中国风水有关地形的选择标准引入城市建设之中，如北面应有高山和丘陵，东西应有溪水，南面应有田地或湿地及沼池，西面应有大道等。①

特别值得一提的是，中国风水中的“东北鬼门”的信仰，对平安京的布局产生了较大的影响。有关这一信仰及其解释，本书第三章也作过详细讨论。这一信仰认定城市或住宅建筑群等的东北方位为“鬼门”，“鬼门”是易于引起灾难的，为了避免灾难，必须要设法置物镇之。故在平安京的东北方的比睿山之顶建造了著名的天台宗僧院。

另一个受风水影响的城市便是江户(今东京市)，据一些专家考证②：江户的市区街道均按环绕城市四周的山座进行规划。该城四周主要有富士山、筑波山、高尾山等。因此江户市内的一些主要街道皆朝向诸山，故城市内各处皆可见山。如

---

① ②参见[英]西蒙·J·盖尔《建筑的方位学》，载《建筑杂志》第25期。

桥本街道正朝向于西南100公里处的富士山，连结现在银座和桥本街之间的街道则朝着东北方向的筑波山(图60)。这种按风水格局的规划，是为的使城市与周围地形、地貌有机结合起来，使居民在视野与心理上都觉得是处在大自然怀抱之中。而风水对江户城外形格局最突出的影响乃是对"东北鬼门"的信仰。如建造于上野忍冈的东睿山的宽永寺，便是为了镇守江户城的鬼门而建立的。同时，为了加强镇守，又仿照比睿山的做法将筑波山作为封闭鬼门的祈愿所。这样，风水使得城市与外围的环境及建筑发生了一种制约关系。由此可见，风水信仰对日本的城市和寺庙建筑的影响了。

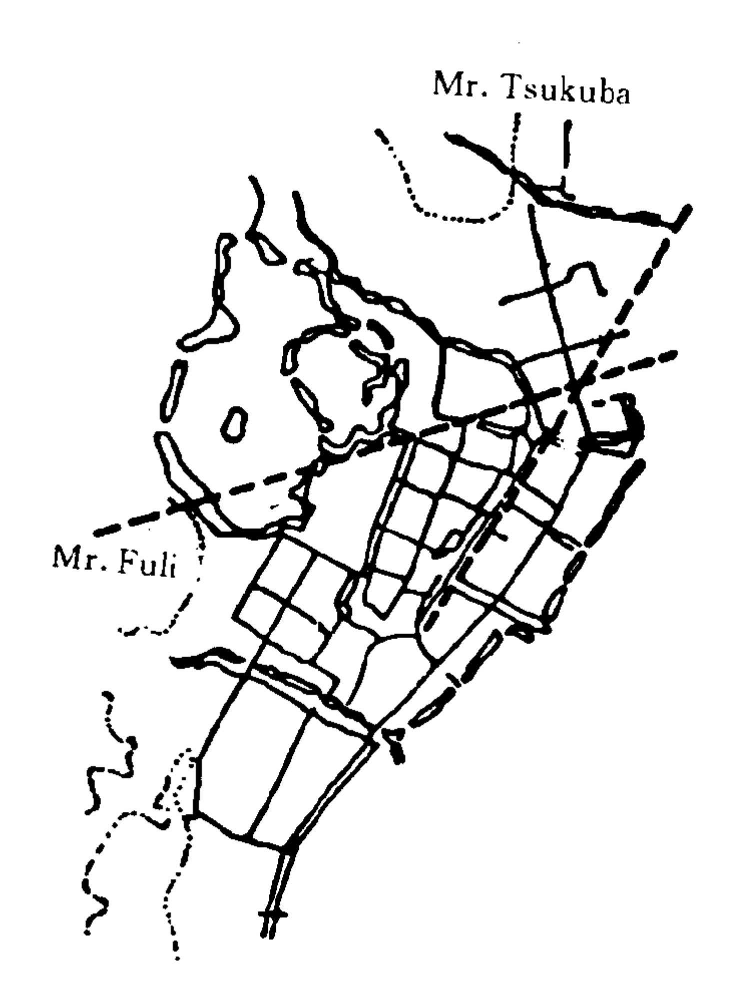


图 60 日本江户城街道示意图
引自《建筑的方位学》

我们再考察日本的民俗史，可以发现一些有趣的现象。据吉野裕子《易经与祭祀》一书考证，日本的许多祭祀活动都与《周易》等阴阳五行思想密切相关，因此以这些思想为理论总纲的中国风水观念，对这些祭祀建筑便产生了强大的影响。仅举一二例说明之。

① 灶神与户坐的祭祀方位、大尝祭中户座的方位。在日本古代的皇居(旧称内里)的内膳司主要祭祀三所灶神：忌火、庭火、平野。“户座”便是侍奉此灶神的童男，年龄一般为 7 岁到未达婚期的青年男子。灶是用土建造的，所以从建筑材料上看应为土气之神，但灶又用于烧火做饭之用，故从使用上看又属“火”神(典型的体用之分)。中国有很多关于灶神的传承，吉野裕子女士认为，日本的灶神信仰便是中国这种信仰的传承。

由于户座是从 7 岁到未达婚期的童男子，故据易学原理推测应为少男，属于“艮”位，于是上述灶神的祭祀方位与户坐的方位，便都按照阴阳五行八卦原理推衍而来。从而呈现如下特点：灶神的祭祀方位常设在西北，包括两个方面：奉斋三所灶神的内膳司位于皇居的西北方位(图 61)；主上在退位之后迁御院的御所时，灶神也同样搬迁，其祭祀方位仍在新御所的西北方位。另外，户座的贡进亦是选在西北方位(图 62)。据吉野裕子在书中考察叙述：“据天平之年六月勅，供奉女帝、后妃的户座定为应由居平城京西北方向的备前、备中国贡进，此制度一直传承到后代。”由此，也从侧面说明这些格局也影响了整个城市的布局，如奉斋三所灶神的内膳司居于皇居之西北即是。

② 伊势神宫(图 63)。伊势神宫是日本的一种著名的祭神宫殿，用于祭皇祖天照大神，即太阳神。主要由内宫和外宫

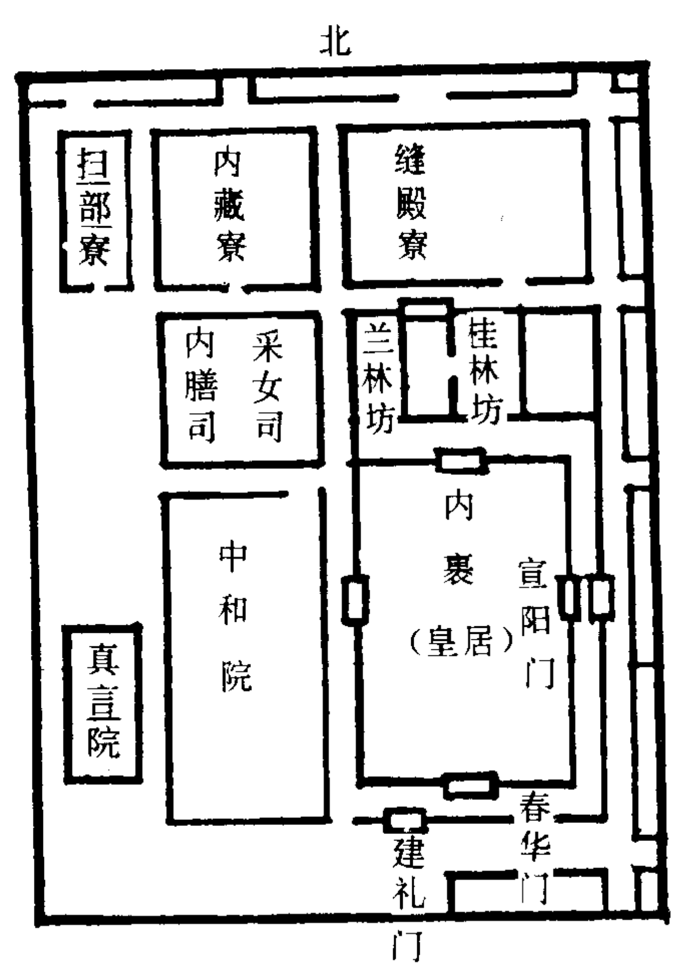


图 61　内膳司与皇居的关系图
内膳司位于皇居西北方

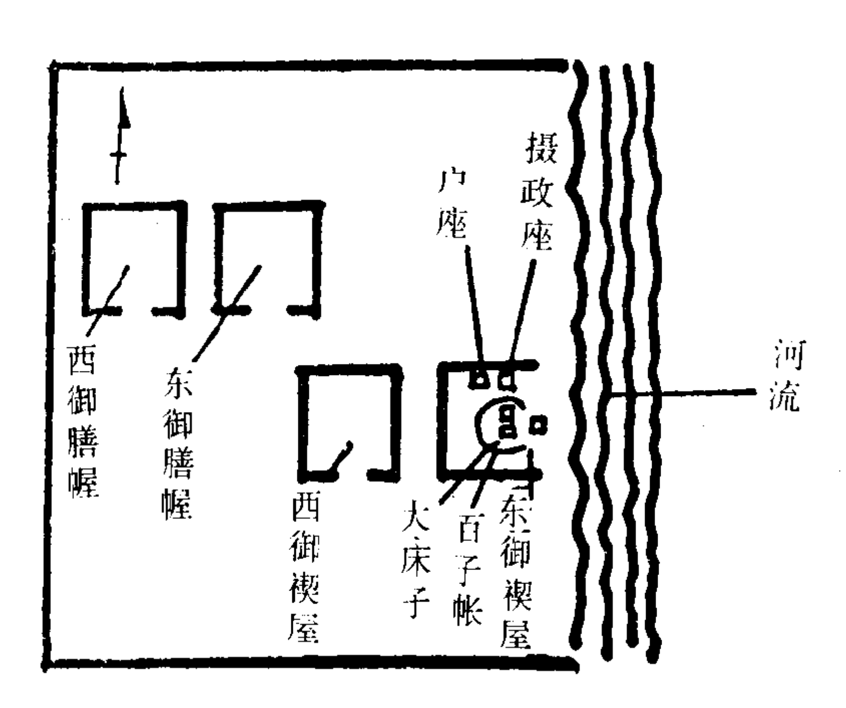


图 62　户座位置示意图
户座在东御褉屋之西北方

外币殿
板垣北御门
大垣
蕃墙
外币殿
北宿卫屋
御馔殿
外玉垣北御门
内玉垣北御门
瑞垣北御门
西宝殿
东宝殿
内玉垣
正宫
外玉垣
握舍
瑞垣
瑞垣南御门
蕃垣御门
板垣
内玉垣南御门
石壶
四丈殿
中重鸟居
外玉垣南御门
南宿卫屋
板垣南御门

图 63　荒祭官和内宫正殿的位置关系
引自吉野裕子《易经与祭祀》

两大部分组成。内宫又由正宫(即天照大神镇座的正殿)和荒祭宫组成,外宫则由正宫和多贺宫组成。这些宫殿的组成和布置乃至建造都暗合阴阳五行原理,如内宫象征阳·火,外宫象征阴·水。而阳的内宫又分为象征阳·火·离卦·午的正宫和象征阴·水·坎卦·子的荒祭宫。阴的外宫则分为象征阴·水·坎卦·子的正宫和象征阳·火·离卦·午的多贺宫。这种原理对建筑布局的影响便是:从整体上说由于内宫为阳,故位于南面的高燥处。外宫为阴,故位于北面的低湿地。而在内宫之中,同理内宫正殿位于南方高处,荒祭宫则处于北方低湿地。外宫之中,正殿则位于北方,多贺宫位于南方高地(图64)。除此种方位关系外,还通过数字的关系来象征天地宇宙。吉野裕子在她的《易经与祭祀》中对之作有详细的解释:"连接伊势神宫的内宫正宫和荒祭宫的,是一段石台阶,……我想也可形容为树荫下的石道的这段台阶,有五十五级台阶,在它最下面的山坡谷底,据说以前有过细细的水流。这里现在成了没有水的暗渠,由那里登上五十五级台阶之后就到了荒祭宫。从

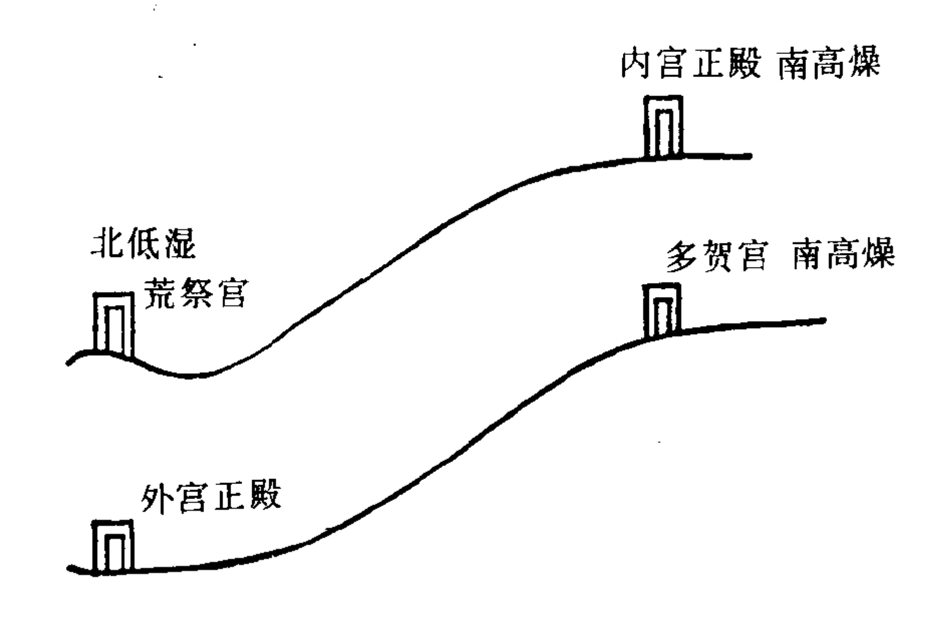


图64 伊势神宫空间分析

而正宫和荒祭宫的台阶相差四十级，这三种数字的意义是很深远的。即·十五是一到五的生数之和，·四十是六到十的成数之和，·五十五是生数与成数的总和，是天地之数，如把这些数字应用于两宫情况，不就是有如下的象征了吗？·镇祭于离谷底十五级上的荒祭宫象征生数，·以四十级之差而奉祀的正宫象征成数，·连接两宫的五十五级之数是象征宇宙天地的数。于是荒祭宫就表示生数、宇宙之体、根源、幽，正宫是表示成数、宇宙之用、现象、显……五十五级数的石阶，可以解释为宇宙、天地的象征。”另外，在五十五级石级由内宫一侧往下走到第四十级时，还有一块“不踏石”，据说其龟裂，是聚象于“天”字的。和中国风水一样，在祭屋的构造上也应用阴阳五行原理：如把天照大神当作离卦·火的象征，那它的祭屋构造也应是象征火的构造。常要考虑到和内宫平衡的外宫，随之也要在它的祭屋上采取一些象征水的手段。此外在这些宫殿构造上还采用了中国的“三合之理”，即所谓的“三合构相”（图65）：内宫是“午”，即火之三合的构相；外宫是“子”，即水之三合的构相。

下面我们再看看日本的墓地和住宅风水（家相），至此，中国风水对日本的影响已不仅仅停留于一些大的阴阳五行规则，而是深入到许许多多的细节。

据一些学者考察，日本的家相似乎可以肯定是从平安朝时期的住所起，也可能更早些。但是直到江户中期，对于家相的日本化尚未最后形成。此时出版了一些有关家相的书，如《家相鉴于录》等，可以看出日本家相的前身是以中国的“宅法”为模式的，后代的日本家相学便基本上是以江户时期的家相为基础的。

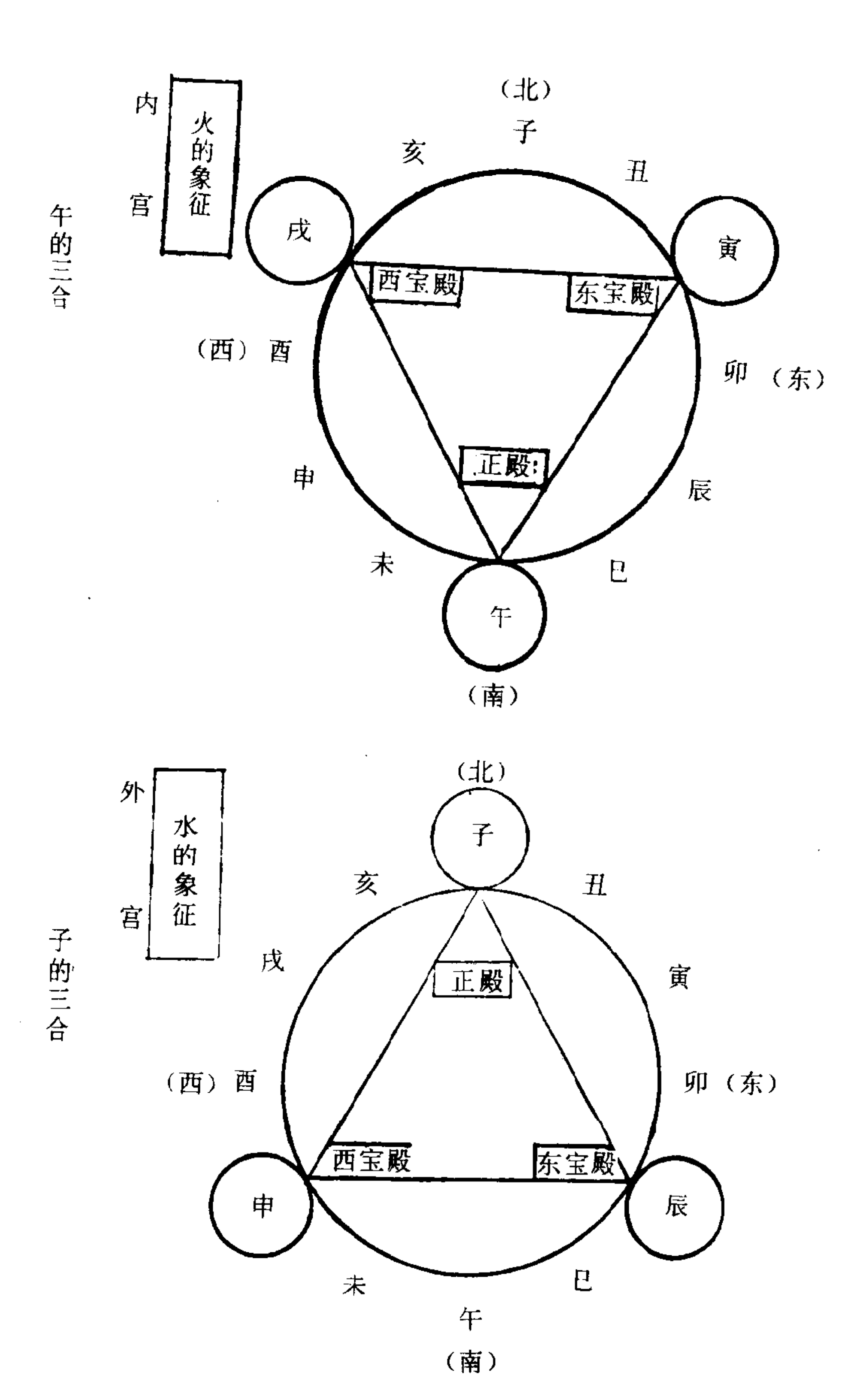


图 65　伊势神宇的构造上的"三合构机"示意

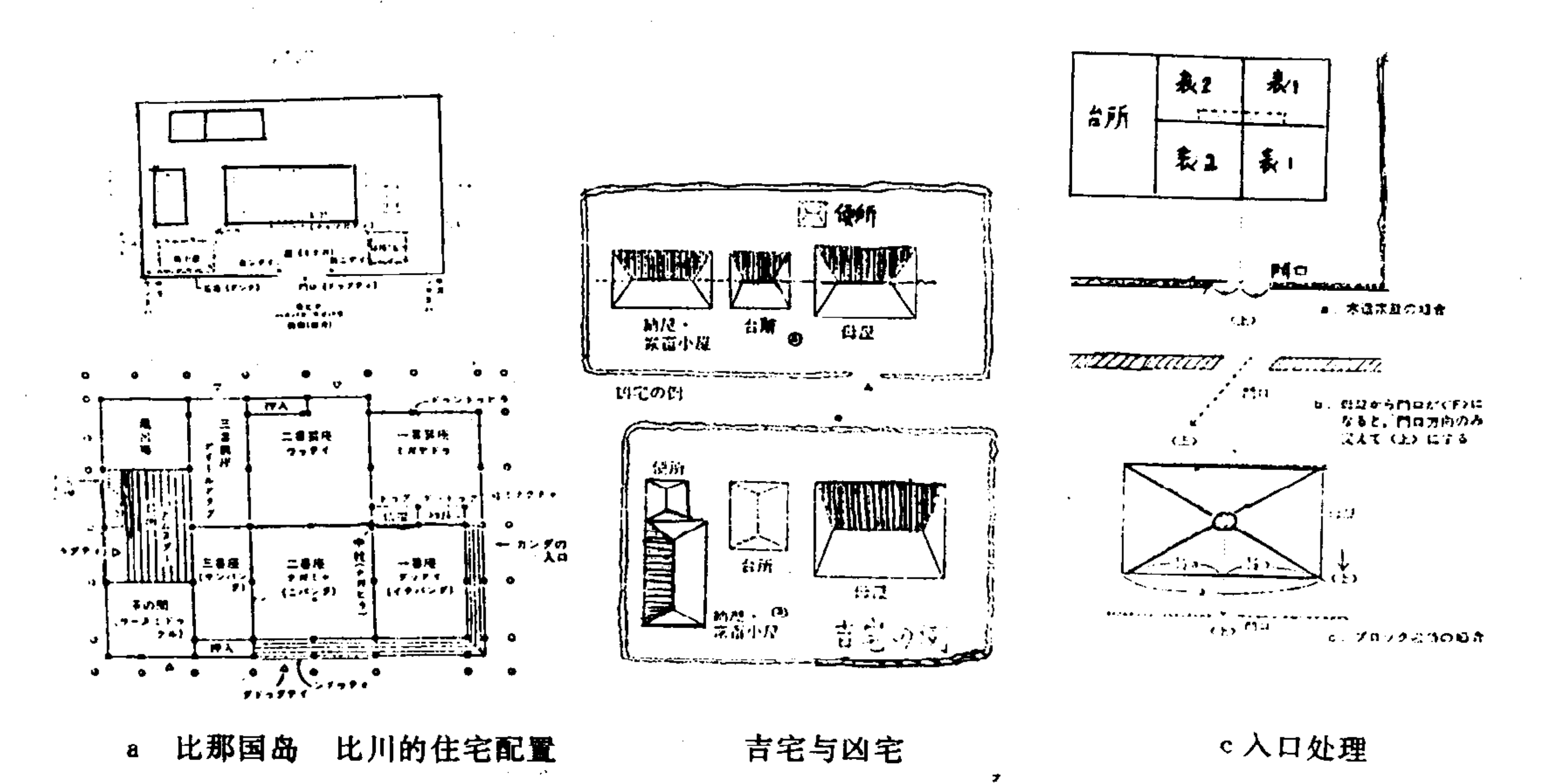
现代日本学者对家相学已有许多细致的研究，如渡边欣雄、铃木雅夫、宫良当壮、石田秀富、野崎充彦、松冈史等学者皆从日本的民俗及人类学角度分别对风水进行了调查和探讨。1992年出版的《自然与文化》季刊上还特意开辟了风水思想研究的专辑。其中松冈史先生的论文《九州的风水地理遗迹》对日本九州地区风水作了详细考查。并着重对一些大型建筑与墓地的风水作了探讨，如大宰府政厅、观世音寺、大宰府墓地，平安时代的迎宾馆"鸿胪馆"、朝仓竹宫、宇美八幡宫、宇佐八幡宫等。从中可知风水对日本大型建筑的影响。此外他还对九州地区的两座古坟釜冢古坟和宫地岳古坟的风水作了探讨。

另外，还有一位学者渡边欣雄先生，除了对风水的思想以及中国风水进行研究外，还对日本冲绳地区的风水从住宅和墓地两个方面作了大量的调查，写有论文《冲绳的墓地风水》、《冲绳的屋敷风水》，载在《住宅建筑别册》第40、41号上。从中我们可以了解日本风水的大致情况。其关于住宅地形和形状的判断，还有关于住宅方位的判断等皆与中国风水有着十分密切的联系(图66)，而且在营造上也使用了类似于中国的鲁班尺等尺法(图67)。另值得一提的是鬼门的观念在日本十分广泛，许多住屋建筑中都在鬼门方向采用留白的方法，如著名的京都御所即在东北隅留空(图68)。总之，目前日本学术界对风水的研究十分活跃，成果也很可观。

二、风水在朝鲜[1]

---

① 此处资料主要来自齐玲译野崎允彦《朝鲜的风水说法》一文，载《自然与文化》风水特集。



a　比那国岛　比川的住宅配置　　　　吉宅与凶宅　　　　c 入口处理

图 66　风水影响下的日本住宅平面处理示意　转引自渡边欣雄《冲绳四屋敷风水》

风水在朝鲜的传播也始于城市如朝鲜王朝时代的一些城市皆有其理想的风水地理图形(图 69),如汉城、新罗、平壤、开城等市皆有与风水相关的传说。

财	病	离	义	官	劫	害	吉

(劫)

1.5寸

1.2尺

意味								
好	O			O	O	O		O
不好		O	O			?	O	

本	害 (赤)	劫 (赤)	官	義	离 (赤)	病 (赤)	财
生印	口舌	失财	富贵	大吉	失来	孤寡	迎福
道谕	病临	离财	进益	贵子	官鬼	牢执	禄合
登科	死绝	退口	财德	利益	劫财	赦死	天库
财至	灾至	死别	顺科	添丁	长病	退财	财德

图 67 日本使用的鲁班尺示意引自渡边欣雄《冲绳的墓地风水》

图 68　京都御所平面图
在鬼门方向采取安留空手法

形局名	都邑名	风水名
行舟形	平壤 清州 罗州 安东 茂州 公州	
金鸡抱卵形	泰安 江华 江陵 骊州 青松	
卧牛形	尚州 永同 灵光 金堤 镇川 遂安	
飞凤形	永川 咸安 金沟	

图 69 朝鲜王朝时代城市风水图形示意

——古都汉阳城(现在的汉城),据说李成桂即位(1392年之后),就决定迁都汉阳,在决定宫阙方位时,国师无学自超(1327－1405)与高臣郑道伝(?－1398)之间发生分歧,无学主张以仁旺山作为镇山,以南山和北岳作为青龙白虎的酉坐卯向(朝东)。与之相反,郑道伝则以朝鲜自古以来的君主宫阙均朝南而没有朝东的例子进行反驳,后来郑的意见被采纳,故宫阙的方位定为壬坐丙向(向南),当时无学留下了一句话:二百年以后,人们会明白我的判断是正确的。从无学的主张,我们可以看出,他的判断主要是运用的风水原理,所以后来新罗的高僧义湘大师所写的《山水秘记》中认为:"决定建造首都时,如果相信僧(无学)之言,那么国运将长久。后来也应了郑的话,所以不到五世即看见篡权之大祸,即到了二百年时便发生大乱。这种将都城建造风水与国运的盛衰紧紧联系起来的说法,是朝鲜风水实践中的一个重要信仰——"地气衰旺论"。据说在朝鲜其他都城也都有其一定的寿数,即建都以后经过一定时间,地气就会衰落,于是会发生种种不祥之事,故而必须到时迁都,或设法培补地气。此种信仰与盛行于朝鲜的图谶信仰相结合,对朝鲜的都城建设具有决定性的意义。

另外,关于朝鲜的城市风水还有一些类似中国泉州厌胜之法的传说。

——在平壤流传着这样一个故事:古时的平壤呈"行舟形",所以,为了避免"舟"沉没,就不准在当地打水井;为了不让"舟"远扬,便将"锚"沉入大同江边风景区练光亭下的深渊,从而系住"舟",否则"舟"离则生灾难。这一传说似乎被日本大正十二年(1924年),在该地发现的大铁锚得到了证实。并且也与传说中的预言一样,铁锚捞起之后,在那儿便发生了大火

灾。这种以“锚”镇“舟”的传说与中国长江之滨安徽省安庆市的风水传说可谓完全相同。

——高丽首都开城，也有关于风水的传说，堪称朝鲜风水之祖的道诜，看了开城的地理风水，便确定这里应该成为千年之都。看风水的那天，天阴沉，不巧，不能远眺。至天晴时再看，见城的东南有汉阳的三角山，始发现不妙。因为从风水理论上讲，三角山就是开城的窥峰，风水上的窥峰包括贼峰、盗峰，即窥视空虚以乘，要窃夺开城的旺气，若坚持在此建都，就必须运用风水术的厌胜法，以补此宝地之不足。于是在三角山的巨岩上，安装了一盏常明灯。在开城东南方，放置十二只铁犬，灯明犬吠，贼峰盗峰也就失去其能了。不料约过了五百年后，即太祖李成桂即位三十年前，一场雷击将青秀、俊美的三角山劈为三分，像三把竖立的尖刀。万物都生畏的尖刀，又使常明灯及铁犬失去了厌胜的威力，于是只好迁都于汉阳。

——汉阳(汉城)的厌胜之法至今仍有遗存。此城之南方有座冠岳山，山属风水中的火星山形。由于城内景福宫的各宫殿经常发生火灾，风水术士马上联想到是火星山的作祟。于是便按风水的厌胜法，将水壶埋于此山的各处，做到以水镇火。又在景福宫正门光化门前安置一个辟邪物(图 70)，以堵火星山气的侵入。该辟邪至今犹存。

上述的一系列厌胜法的运用，均未脱中国风水厌胜法的母体。◆

此外，朝鲜也流传着一些有关龙脉的故事。如庆尚北道是个山清水秀之境，自古就有谚云：“朝鲜人才的一半在岭南(庆尚道)，岭南人才的一半在一善。”事实也确如此，到壬辰年(1592 年)朝鲜发生倭乱时，中国明朝派援军去平息。明援军

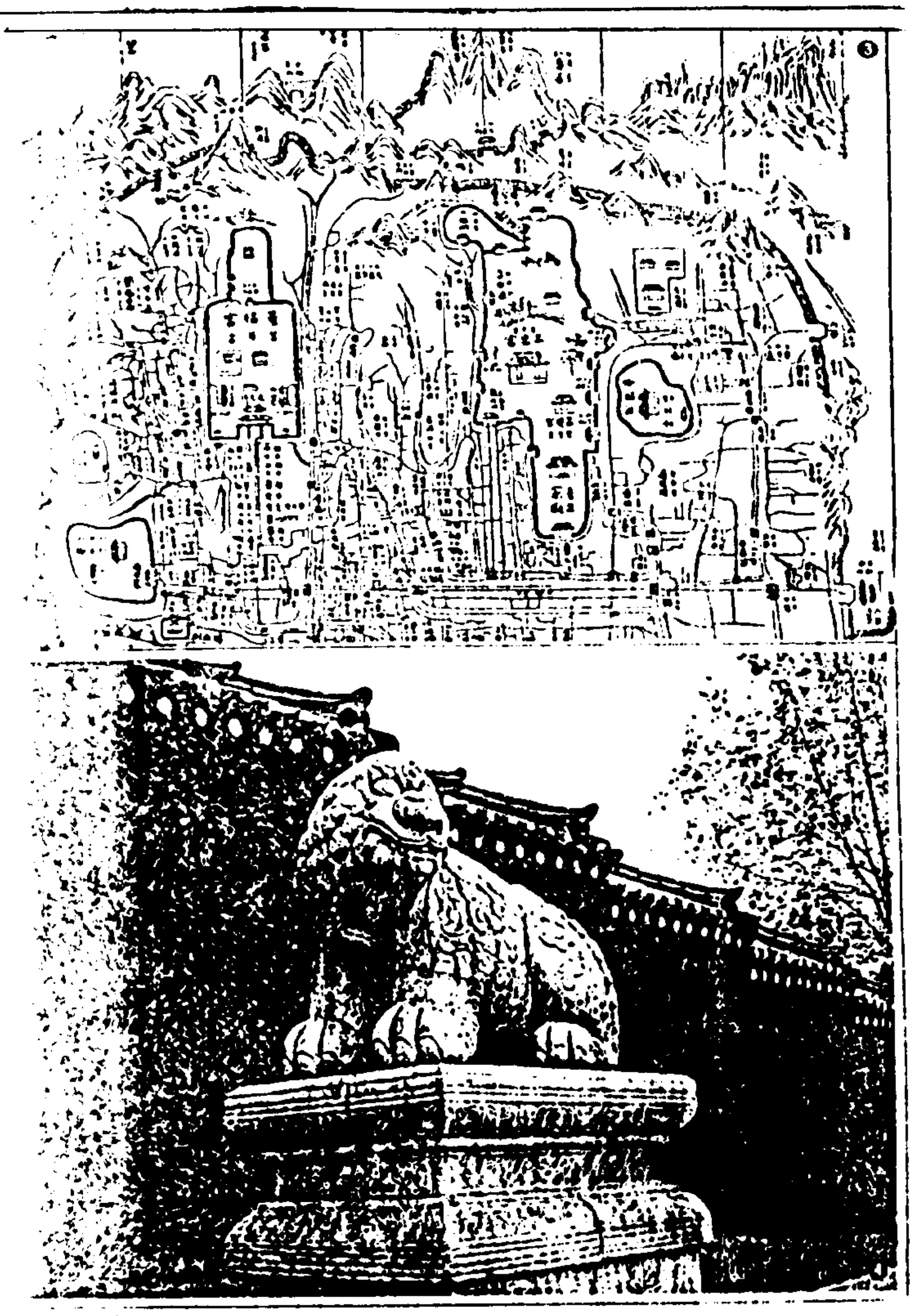


图 70　朝鲜汉城景福宫作厌胜之用的辟邪

中有位风水先生，察看了这里的地势风水，发现了这块人才辈出的风水宝地，并认为此地必然会引起日后的灾难。遂谋断其龙脉，于是将一根大铁钉，深深地钉入山中，从此该地旺气受抑，人才也就寥寥了。至于其他的建筑及民宅墓地，朝鲜也和中国一样的盛行风水，做法与中国大同小异。

三、风水在港、台等地区

风水在中国的香港、台湾以及东南亚地区更是鱼水为欢了。这些地区的一些现代民居也多依照风水规则按图索骥建造而成，出现了很多诸如室内布置等自以为是风水的风水，这就有些鱼目混珠、精华与糟粕同伍了。下面仅介绍几所重大建筑的风水设计，以展示风水在这一地区的风貌。

——香港汇丰银行新厦从择日、定向到办公室的布置都运用了风水术，其楼梯是按着亥乾戌方向置放，前门的石狮也按风水的做法，于 1981 年 5 月 18 日早晨六点移至后门(汇丰银行的地址门牌是靠山一面的皇后大道中 1 号，而非靠海的德辅道)。关于其开敞的底层，该地风水师的说法莫衷一是，有说开敞的底层不会阻遏大平山下来的生气，吉；有说底层开敞会带走钱财，凶。看来，此域人士围绕着这批建筑群，既有敬畏，又有希望、烦恼和困扰。

——澳门"东方的赌城"，赌场的正门上方是一巨大蝙蝠嘴，象征自然界中万物食进吐出的规律。其场内建筑的布局设计则是一完整的八卦阵，左青龙，右白虎，前朱雀，后玄武，中央戌乙属土。这样赌客就可以根据自己的生辰八字就位，以求逢凶化吉，无论输赢都可以从生门离去，好日后卷土重来。能如此的安慰和鼓励输光了的赌徒，以招致来日更多的赌场效益，故赌客们可能会要喊"风水万岁"了。

而贝聿铭事务所设计的中国银行会，虽然在大厦的低座部分，用了一些中国方窗画格式进行了处理，但由于没有听从风水师的指导，结果而招致微词。

四、西方对中国风水的思考与研究

西方人结识中国风水，始于传教士进入中国的时代。起先，他们对中国人的风水观百思不得其解。中国为什么在许多地方不准随便凿井开矿，不准钻山修路？说什么挖断龙脉之后，就破了风水，灾难一方！这到底是怎么一回事？它既迷信浅陋，又神秘奥妙。如罗马天主教耶稣会传教士利玛窦，在其《利玛窦札记》一书里便记录了很多中国人依风水处世处事的见闻和故事。也从文化的角度介始了中国儒家学说，认为在中国"宇宙的创造者好像有个连续体，与天地、人兽、树木及四元素（注：即地、水、火、风）共存，而每个个体事物都是这个连续体的一部分"。并且"整个物质世界——人、动物以及混合体——都是金、木、水、火、土五种元素构成"。遗憾的是利玛窦尚不能以科学的眼光来审视中国这种他们称之为"异教徒"的自然观，对风水本身也只是记载了一些断续故事，并没有展开专门细致的讨论，且对之持否定态度。这显然也与利玛窦的背景不无关系。因为当时罗马天主教会是一个极端守旧顽固的团体，正坚决地反对和扼杀西方近代科学的发展，对于异国的异教信仰——风水更是不会容忍了。但是社会毕竟是向前的，到十九世纪，西方社会已发生了巨大变革，近代科学也有了巨大的发展，这时的不少传教士也具备有一定的科学素质和可贵的科学研究精神，他们便很快地了解和认识到中国风水中的许多合理的内核。1873 年英国传教士 E·J·以特尔的重要著作《风水：古老中国神圣的景观学》，便是这种认识的代表

作。以特尔以其副题——古老中国神圣的景观学，一下子就肯定了风水作为一门学科的价值。他在书中先简要地介绍了中国风水及其历史，然后着重阐述了中国风水中的四个基本点：理、数、气、形。并将这四个基本点理解为：自然之道（The Laws of Nature）、自然之数值比例（The Numerical Proportions of Nature）、自然之气（The Breath of Nature）、自然之形（The Forms and Outline of Nature）并分别进行了细致的分析和讨论。得出结论认为：风水是一种准科学（Quasi · Science）。把中国古老的风水，提高到学科的高度，并试图用西方近代自然科学与哲学的眼光对之进行审视的，以特尔堪称世界上第一人。不过以特尔在肯定了风水属一种准科学之后便接着指出："风水是可被称之为宗教与科学的完全混合物的东西，……从科学角度看，我们迄今为止只能非常宽容地说，中国物理科学是对自然粗浅猜测的混合物，被怪诞地通过幼稚的模式而发挥出来"、"以人的思辩和迷信而不是对自然的精神研究为基础的风水体系，显然是陈腐和要消亡的"。以特尔的这种辩证的眼光是十分深邃的。但是这本书对当时中国的知识界及学术界并无太大影响，其原因，也主要出于重大的历史背景。因为当时的中国正处在西方炮舰与西方文明双重而猛烈的冲击之下，国家民族皆进入生死存亡关头，谁也无暇顾及这一学术上的探讨与研究。其次，五四运动掀起的反封建反传统浪潮，连孔夫子——圣人也被冲倒淹没，何况千年以来多为文人学士唾弃的风水，更何况是一本没有太深汉学根基的西方人写的一本书。

然而在西方，却由此开始了对风水的注目，以特尔的这本书也获得迭连再版。在其第三版的末页已出现了众多当代西

方学者关于中国风水的书名。如福特王的《中国地理学的人类学分析》(Feuchtwang,S. D. R. An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy · Vithagna,Laos,1974)、约翰斯东的《北部中国的狮和龙》(Johnston,R · F · Lion and Dragon in Northern China · London,1910)、利蒲的《中国地理学》(Lip,E · Chinese Geomancy Times Books,Singapore,1979)、米切尔的《大地精神》(Micheu,J · The Earth spirit · Thames & Hudson,London,1975)、罗伯特的《地理学》(Roberts,A · Geomancy,a synthonal Reappraisal. Zodiac House,Somerset,1981)、罗斯贝奇的《风水:中国的布置艺术》(Rossbach,S. Feng Shui:the Chinese Art of Placement Hutchinson,London,1984)、斯肯尔的《风水的大地生活方式》(Skinner,S The Living Earth Manual of Feng—shui Routledge & Kegan Paul,London,1982)等等。这些学者都试图对中国的风水下一个恰当的定义,如斯肯尔(Stephen Skinner)认为风水是:"与大地相协调的生活艺术,通过恰当的地形和时间来获取最好的运气、平和与繁荣的艺术。"米切尔(John · Micheu)认为风水是:"提供了一个具有非常灵活性的原则,从中可以指导建筑设计、城市规划和乡村实践中的一切事情。"欧内斯特(Ernst Bürschmann)则认为风水是:"这个著名的名词含义是风和水,但其广泛的含义应该指人与周围环境的关系。自然风景对房屋造型和居住者的命运的影响。"李约瑟(Joseph Needham)认为风水是:"每一个地方都有其独特的地形地貌,由此来影响自然界的生气。"有趣的是华裔法国学者弗朗索瓦·陈在研究中国绘画时,还谈到了中国风水对中国绘画的影响:"古老的看风水习俗使中国画家获益不少,教人们如何察

看隐蔽的地势及其运动走向，因而看风水用的语汇自然就能用来表现风景画中各种不同的力度关系及其创作原则：龙脉、气势、开合、起伏……表明自然界在画家笔下是被作为生命体来描绘的。”[①] 这为我们从多层面讨论风水展示了一种比较的研究方法。而西方对风水研究的诸多学者中则推李约瑟的影响为最大，不仅在西方产生影响，并且启示了中国人对风水的反思。如李约瑟在其巨著《中国科学与文明》一书中，专门就中国的伪科学与怀疑传统进行了详细的探讨，其中有大量篇幅涉及到风水，并对风水进行了中肯的评价：“在许多方面，风水对中国人是恩物，如劝种树和竹以作防风物，强调流水靠近屋址……我初从中国回到欧洲，我最强烈的印象之一是与天气失去密切的感觉。在中国，木格子窗糊以纸张，单薄的抹灰墙壁，每一间房间外的空廊走廊，雨水落在庭院和小天井内的淅沥之声，使个人温暖的皮袍和木炭——再有令人觉得自然的意境雨、雷、风、日等等，而在欧洲人的房屋中，人完全孤立在这种境界之外，……就整体而言，我相信风水包含显著的美学成分，遍及中国农田、屋宇、乡村，不可胜收，皆可藉此得以说明。”

李约瑟的这段著名论断也从侧面向我们展示了西方人之所以对中国风水予以深切的关注的内在根源和历史背景。因为西方社会自工业革命以来已暴露出环境污染、人口膨胀、犯罪率上升等由于人与自然的对抗而带来的种种弊端，于是人们试图寻找出路，发现中国的东方式的世界观十分神奇，特别

① ［法］弗朗索瓦·陈：《神游——中国绘画一千年》，载《外国学者论中国画》书刊中。

是风水将天、地、人视为一体的自然观更是大受青睐。另方面，由于当前科技、哲学等方面都发生了巨大的知识变更，人们已深刻体会出西方传统学说中人与自然分离的观念，以及单纯从理性分析的角度和个体关系的角度，来研究现实的方法已难以解决当今世界上出现的许多问题，于是西方开始生发出许多新的学科，来解决社会生活和社会环境的矛盾，如环境科学、心理学、模糊数学等等。这些学科加上微电子学的诞生（半导体传播）带来了大众艺术以及艺术商品化，于是在西方，急需调整人与自然、人与社会、人与人、人与自我的关系。这样以中国为代表的东方的从整体角度认识世界的观点和方法，便引起西方学者的反思。风水作为中国思想的一个重要应用部分，也便受到独特的关注了。

而在建筑学方面，则发展生发出景观建筑学、生态建筑学等跨学科的体系。从事于这些学科研究的专家，也都不约而同地注意到中国风水这一中国人的生活艺术和哲学。如美国学者托德夫妇(Nancy J. Todd，John Todd)1984年写的《生态学设计基础》(Ecology，As The Basis of Design Bioshelters，Ocean Arks)中即对中国风水世界观作了概述，认为中国风水包含着深奥的精神感应。另外，美国著名的规划大师凯文·林奇在《都市意象》中，也认为风水理论是一门前途无量的学问。

不过，作为土生土长的中国人，我们在反思古老风水的同时，参照中国当今的风水现象和西方人对风水的认识，笔者以为西方学者虽然也对风水的内核有着较为深切的认识，但是西方学者所注重的更多的是风水中的“形而上”的“道”的部分，属于一种阳春白雪的东西。其实，风水本身作为中国的俗

文化的一支，相反具有大量的“形而下”的成分，是一种下里巴人的应用。因此，在当今中国乡村乃至城市风水一片兴盛的形势下，我们对风水更应该有清醒的认识，故此笔者仍然认为传教士E·J·以特尔的观点是值得参考的。另外西方人在讨论风水的具体问题上，往往也有一些误解，有些是语言上，有些是认识上，如西方人常常将风水翻译成 Geomancy，这显然不够全面。笔者在一次与日本学者渡边欣雄先生的交谈中，渡边先生曾指出，风水就是风水，它是不能仅仅译成 Geomancy 的。再如在有关风水与道教关系的问题上，西方一些学者常常片面夸大了道教的作用，如斯肯尔(Skinner)即在他的书中认为道教对风水有决定性影响。这些都是需要进一步探讨的。

在西方国家的普通人当中，真正崇信并运用风水原则于生活的则仅为移民的华裔，如美国的加州、旧金山，英国的曼切斯特，还有澳大利亚等地的华裔移民居住社会，他们在现代化的设施之下，依然注重和运用中国的某些风水规则。同时他们还根据所在之国的文化习惯，对风水进行了某种改造，如一些室内布置上运用的多是“新生的”风水规则。笔者认为，对这种居住团体运用风水的研究，正可以展示东西方文化的交流、相互影响和渗透。同时也可看出文化、习俗对建筑的直接作用。因此笔者肯定，这是一个值得研究的方面和课题。

风水从巫术走向实践

在民俗中滋生、蔓延最终融于民俗

风水既是一种生活哲学，更属于一种新的乡土文化

3. 风水·民俗·乡土文化

风水是我国自古遗留于今的独特产物，是祖先因生产生活和消除对自然恐怖的需要而逐渐创造出来的。从巫术走向实践并在民俗与乡土中滋生、蔓延最终又融于民俗，形成一种新的奇特的乡土文化。而这种奇特的乡土文化又反过来丰富了风水的迷信与神秘色彩。加上历代一些失意文人、墨客的着意渲染，推波助澜，于是流传了千种百类的风水著作，并与封建宗法伦理相混合，使风水能跻身于中国古文化丛林之中。民间有句口头禅："念书不中，不是地理就是郎中。"其意便是说念书人若中不了举，做不了官，就去当地理先生(风水师)和郎中(医药师)。这批苦心失意的文士又不甘退出其执著追求的作官目标，于是便从另一个侧面扮做"高人"，那就是利用风水之术来慑取民心，控制社会。我们可从诸多的历史书籍和小说故事中看到历代的权贵者大多长期供奉着风水先生，以求富贵能延绵万世。而底层的平民，在困苦中挣扎，亦盼风水先生能为他们点石成金。于是信仰风水之术便成为人们求富求贵求解脱贫困的最便捷之门。无怪乎风水为什么会保持着经久不衰的魅力，从帝王到奴隶几乎都会一致地对之顶礼膜拜。显然，这是人们从迷信角度出发的一种信仰。而风水在建筑方面具有的一系列科学意味的合理性格局，则是不为一般人所能认识了。因此今天面对残存风水，就需要我们来层层地剥除它的迷信外衣，研究风水与民俗及乡土文化的关系。就全世界而言，单从文化的角度看，中华民族能耀目地屹立于世界优秀文化之林，当仰赖于其灿烂的民族传统文化。而保持这种传统文

化不衰的奥秘之一，无疑的是与风水有极密切的关系。

从哪里可以看到风水滋生着中国的民俗与乡土文化？你只要到广阔的乡野中去实地调查一番，风水的影形便处处皆现。大到山川河流、城池，小到阳宅、阴宅、亭台楼阁、庙宇、寺观、道路、古塔、桥梁、古树、怪石等等，可说颇有呼之即来之势，并神秘与恐怖地紧绕着人们生存的环境。故"风水宝地"是为一切信仰者所向往的发祥之所。民间有句风水谚语："千人挣，万人挣，不顶一人睏。"意思是上千万后代的努力苦挣，不如祖宗上一人能葬到好的"风水宝地"来荫庇子孙发达。如葬埋祖先之后，家境转佳就称"寅葬卯发"。反之，则坏了风水，所谓"一败如灰"就是。甚至到了九十年代的今天，谁家的后代考上大学或升官发财，便被众人羡慕地称为"坟山好"。这该视作是风水对民族奋发的危害。而风水在地貌上的影响则有诸多所谓"喝形"的说法，如龙山、凤山、虎形山、猫山、鲶鱼头、月形山、金鸡笼等。这种"喝形"一方面将自然的地形附会成各种动物的形状，另方面又使得某些自然地形根据附会的形状来不断地完善和培补。像安徽的重镇安庆，自古就有船形之说。船停江畔，如不镇之必然漂泊无定矣！故安庆自古就建有宝塔，名曰："振风塔"。历代游客皆知，"除了安庆莫说塔"这句谚语的含义，就是除了它雄伟清丽之外还有它风水上的意义。塔下有迎江寺，寺门左右至今仍有着两个大铁锚，据说它象征着以铁锚镇住安庆这个船形城市。故而此地得以昌盛，物华人杰。但是，此块风水宝地尚未达到至善至美。据术士言，此地畏惧篷桨之尅。其原因在于船张篷架桨必然会驰驶入东海汪洋。因此安庆有传说不能有姓朋的当知府和姓蒋的当知县。民间盛传这样一个故事，某年有位姓朋的上任知府，术士进言不可。

后堂老母得知走上前堂曰:“为何不可?老娘姓毛(锚),可以镇之。”此可推知一城之声誉发达,也让风水融于其民俗与乡土文化之中,并通过风水产生出画龙点睛之效,又由此深入民心而产生出新的民俗与乡土文化之意趣。另一个有名的例子当推本书前已叙及的泉州了。泉州同样是为建高塔而镇风水。我们考察中国历史上现存的各种塔,不难发现这样一个有趣的事实,诸多的塔,早已不是佛教意义上的塔了,而大多是受风水的影响产生的,或为镇一地之风水,或为昌一地之文风等等。笔者曾与一位日本学者作过探讨,日本同样是一个信奉佛教很笃热的国家,而那里却不曾见有塔。这个答案也许只有从风水里来寻找了。

风水在城池中固然如此,四乡风水之形影则更为活现。如安徽省怀宁县的洪家铺,方圆数里之地自古竟出现各种有关风水与地貌的传说。如金鸡村,便因山冈形似金鸡而得名。近年发现山嘴有一高数尺的石碑,年久风雨,苍斑鳌俯,碑上仍可见石刻阴文“金鸡之神主”。该碑已列为安徽省二级文物保护项目。民谣说:“铁罩罩金鸡,金鸡乘路犁,有人得到它,代代插红旗。”不知经历几许年月,从无有人得到它,故有人就想谋杀它,便将金鸡村的后山冲称作“毛狗弄”,还在左侧湖心的一片土地上种上柳林,称作“鹞子林”。因为当地的毛狗和鹞子都是专食鸡的能手,这样称谓的用意便是为的尅死这只金鸡。后不见效验,又在金鸡山冈的后段挖掘深塘,以求断绝龙脉,切死金鸡。结果又不见效验,便再埋一童尸。因为据风水师言,童尸最能压断龙脉,可致金鸡立死。据当地老年人介绍,自那以后,此地一方就表现平常了。类似这样的传说还有很多。实际上这种做法只是利用了风水的一些皮毛,而大量掺和了各

地的民俗和习惯心理，这也充分表现出中国封建时代人们的自私心态，即自己得不到的东西也不让别人得到。这不正是鲁迅先生所贬斥的那种阿Q精神吗？

既是这一片天地，除上述种种之外，还有二个有趣而典型的现代风水地形地貌的传说。其一是上述金鸡村西北的石牛冲。此冲在石牛山下（因山石累累形似牛状而得名），长期缺水灌溉，耕种只靠天收成，一向是地瘠民贫。解放后政府组织民众在该处建造了一个大水库，从此解除了天旱之忧，物阜民丰，文化亦趋向发达，近年不少农民后代考上大学分散全国各地。此本功在国家与科学的兴盛发达，然此地老者却言，是因为应了风水的缘故。因石牛有了水喝，牛得以活命而有神，于是才达到荫庇乡里。其二是金鸡对面的狮山与象山。二山之间为冶塘湖口与皖河道连（近年已围圩消灭血吸虫病），故称作“狮象把口”。本是灵光宝气之地，为风水理论中的所谓水口所在地，然解放前却因血吸虫的猖獗，民生凋敝。人们并不究其原因，依然附会于神秘的风水迷信。原来因水土流失，象山上全是黑石累累，于是称作“苍蝇叮死象”，象死了民便不安。近二十余年自建立血防机构之后，有效地控制了血吸虫病，同时象山的石头也得以开采为国家建设所用，由此当地亦日渐富裕起来。此时老者又以风水附会曰：“苍蝇去矣。”“六十年风水轮流转。”可见风水之说是多么深重地刻入人心，竟使人会产生如此颠倒因果关系的主观臆说。风水的阳光总是伴随着阴影紧紧地环绕着中国人特别是中国农民。又如风水中的左青龙、右白虎的格局，也往往会使善邻变成仇人。因为在建房上风水讲究“左边青龙高万丈，右边白虎把头低”之说，合乎则昌，不合乃败，这给人心理上带来安与不安，依然是阳光与阴

影同在。又如安葬父母，兄弟间亦往往反目为仇。因大头高发大房(即大儿子家)，小头高发小房(小儿子家)。或者是头上面的风景好，或树林茂密和土质的颜色发大房，反之发小房。父母尸体的头脚高低所处位置的土质与风景好坏，都在风水上形成如此的魔力。它唆使人为了争取“昌盛”，防止“衰败”而不遗余力地使出千方百计。最近翻阅一本钱钟书先生的传记，竟也发现有趣的事实：“大约在钟书七八岁时，一天，伯父私下里花钱向理发店买了好几斤头发，叫一个佃户陪着，悄悄地带着钟书来到了祖坟。不知何故，钱家祖坟的上首一边的树长得细弱、稀疏，下首的树却一排排高大粗壮。据风水先生说上首的树是代表长房，说明长房坟头脉气不好。伯父和佃户在上首细小树的根边挖了一个个小坑，然后把带来的头发埋到里边，钟书在一边看着，莫名其妙，就问伯父这是干什么。伯父说：“要叫这上边的树茂盛繁壮，将来保你做大总统。……”[①] 其实类似这样的做法，过去年代的普通老百姓都十分谙熟，手法也千奇百怪，多种多样，而今天的青少年却是无法理解的。

不过，上述的事实在传统的观念中，也并不被所有的人接受和演习。有些人士对风水的看法则另有一番高论，认为风水得失，赖于天命，所谓有德者居之。这其实是按照封建伦理赋予风水以更神秘的色彩，从而达到为权贵服务的目的。天命难违，而权贵本身就是天命所在。据传宋朝赵家皇帝的祖先，是一个有德的渔人，所捕之鱼，除卖于富户杨府外，多施舍于饥饿穷人，某年大旱，连东海都干涸了，赵渔人行路千里，在枯干的东海里找到一处方圆数丈深不可测的泉穴，张网得鱼二尾，

① 孔庆茂：《钱钟书传》，江苏文艺出版社 1992 年版。

便专意地去周济穷人。路过杨府，杨员外很奇怪，什么地方还能捕到如此两条金丝鲤呀？一问方知，便确认这是东海龙穴。乃将自己祖先的骨灰包好，对赵渔人说：这是鱼食，你明天丢到泉眼里，往后便会有更多的鱼。赵渔人应诺。不想当天夜里天神托梦，让他应将自己父母的骨殖投入龙穴，后必大贵。赵渔人第二天，先把杨府交给的“鱼食”挂在泉边的石角上，将自己父母的骨灰抛入泉穴中，轰隆一声，只见泉穴合拢成冢状，杨府“鱼食”亦被埋在石角下，归途惊疑不止。路过杨府又被盘问，杨员外知事情原委后不无感慨地说：“此乃天意也，江山有德者居之，但你赵家做皇帝还需我“杨家将”来辅之，因为我杨家的骨灰也有幸压入您的龙穴之旁。此种有鼻子有眼而又无根据无常识的传说却盛传不衰，显然是上述“高人”的有意编造，好让风水的威力，盘踞于自己的足下，为己所用，也因此更增添了风水的神秘和“神圣”。

既然风水被这些高人操纵，高人的徒子徒孙即地师风水先生，也就遍布于天下，尤其是乡村。只要深入到中国乡村的最底层，便可见到。因为风水先生，并不需要是从什么风水学校或短训班里毕业，而只要有人愿意干就行。有点像有人结婚就会产生媒婆一样，并不是有了媒婆才会有人结婚。而谁都有可能成为媒婆，只要他愿意干。也就是说，风水观念早已融入我们的民俗之中，一些风水格局也早已形成了我国乡土文化的不可更改的一部分。风水先生的作用主要是穿针引线。笔者曾对某一小乡村做了一点实地调查，方圆几里之内即有两名风水地师。一老一少，十分有趣地代表着当前中国乡村风水先生的两大类型。其少者二十年前还是一名孤儿，由乡政府救济生活，后被乡政府安排在当时的农场劳动。目不识丁，为人

憨厚，甚至在常人眼里还略带几分傻气，常常是众人取闹笑骂的对象。近十年却忽地像有了绝妙功法的气功师一样，操起了风水这门行当。居然门庭若市，生意兴隆。当地的现代农民普遍反映他对选屋基、立门向、葬祖坟样样精通，并说凡是由他看过风水的人家，家里都日渐平安兴旺。他几乎成了这一带群体中智囊式的半神仙的风云人物。也令那些对他儿时记忆犹新的人唏嘘不已。不知是可笑，可喜，还是可悲？是风水新一代的崛起，还是又添了新的祸水？很值得研究，又太不值得研究。而此人实际所干的一切，与正宗的风水理论做法完全风马牛不相及。他只不过从当地民俗中抓取几条流传至今的关键性术语，便可牵着众人鼻子走了。人们信奉他，实际应是习于民俗势力，顺乎于乡土文化格局的缘故。这也许便是风水和民俗乡土文化的内在关系吧。

另一位老者，少年时代曾读过几年私塾，给当时的老风水先生做过侍从。那位老风水先生在解放初的政治风浪中彻底消失之前，曾留给他一个罗盘和数本风水书籍。他当时将这些深埋地下，从未想过日后会再挖出来现世。之后，他参加了土改工作，当上了工作组的执笔人，加入了中国共产党，并一度当过基层干部成为农民中的先进人物。近几年，风水又昌行了，他就从地下挖出了当年的这些物什，按图索骥，干起了风水营生，生活也因之日渐富裕起来。曾有人问他可受到过组织批评？他说瞒上不瞒下。他自己私下里对一些好朋友却坦率地承认，所谓选龙脉龙穴达到发家其实是不可能的，是有些蒙骗人。因为若葬上真的龙穴，则选龙穴的人即风水先生自己不死即残。他能干吗？于是他说他在选穴时必然要让罗盘略偏正穴。他如此地对自己工作的否定也最能破除一般人对风水

的盲目迷信。只不过他自己仍然是以迷信而破迷信。或许可说这位老风水先生在当今的风水现象中可称是死灰复燃吧。但他的复出应当视作也是应运于民俗乡土文化的复苏而来。他一面顺乎民俗习惯运用风水中的规则办事,一面达到从中获取酬劳的目的。由此足见民俗在人民生活中之威力。在这里还应当认识,民俗既来源于现实生活,又来源于某种迷信心理。所以它既富有安宁永久性,也带有致乱生活的波动因素;关于迷信,笔者曾在引言里讨论过,它是指对某种事物的盲目信仰或崇拜,如星卜、算命、鬼神等。从理性角度看,迷信是文明人所不屑的。然而迷信却如醇芳的陈酒中羼入了麻醉毒品,使你不知不觉地饮下而自以为是享受。在封建伦理道德文化统治下的社会,老百姓认为皇帝至高无上,应由真龙天子来做。认为真龙在位天下便可太平。清代康熙和乾隆这两个皇帝,为了达到统治目的,都曾自称为罗汉。康熙自称为暗夜多罗汉,乾隆称己谓直福德罗汉,各被列在五百罗汉的第二百九十五席和三百六十席上。此乃谓人造迷信。可在当时,众多百姓皆信此说,甚至到今天依然还有一些人对之半信半疑而津津乐道。迷信难道清除不掉吗?答案是否定的。记得歌德曾对颜色有过一段绝妙的论述:“它们总是如此直接,如此实在和如此感人,以至从来不需要我们去对它们思考和推理。”以此来形容迷信不也是十分贴切吗?的确,迷信从不需要人们对它进行推导。而人越愚钝也便越近迷信,这不禁也让人联想起近年有人提出人愈愚钝便愈容易进入气功状态一样。近年不少乡村流行过诸如此类的怪说,如说外甥要打舅舅送的红伞才太平无事,于是一时红伞空市,连坏了的红伞也被人买走。若以为这是人们喜爱红颜色的伞,那便大谬矣。然而红伞如此

持续地打下去，遂之也就形成了民俗。因此从某种程度上说，很多民俗的外衣已经被涂上了迷信的色彩，这就无怪风水具有明显的迷信特征了。

我们也不能全以物质贫乏和文化落后来一味讽刺那些迷信者，君不见当今有文化的富翁们竟也愿意花几十万元买一个所谓吉利的汽车号码或电话号码。此种疯狂难道与一位穷苦的文盲去相信风水术会改变他们的命运又有什么本质的差别呢？甚至在一些科学发达地区，也依然挣脱不掉迷信的侵入，能飞到月球上的国家，人们不是也忌讳“13”这个数字吗？深通宇宙奥秘的科学家有时也还相信上帝。我们尊之为真理殊荣的科学也常常用于从事迷信活动，如用计算机算命等即是。足见迷信心理人人有之，只是程度、性质、范围不同罢了。所以就风水而言，尽管其本身除内核合理外，其中尚包裹着许许多多的荒谬和迷信成分，但它之得以在民间如此扎根，其原因不仅仅在于其本身的迷信，而在于根深蒂固潜存在人的脑海之中的崇拜迷信的人生观。不同的文化熏陶出的具体的人，才是产生对风水迷信乃至任何其他迷信的温床。中国封建文化最大糟粕之一就是叫人跪着看待一切事物和人，也因此最易形成人的迷信心态。让我们对风水及一切的事物都站起来看吧。笔者以为，惟其如此方能彻底弄清风水这一人文地理学问内部的合理内核以及其僵硬、荒唐的迷信外衣，从而达到既能破除风水迷信又能吸取风水之精髓，以光我中华民族的传统文化。

后　记

大约是三年前吧，收到上海文艺出版社编辑刘东远先生来信，约我写一本有关中国风水历史方面的书。由于拙著《风水探源》中的种种遗憾和风水历史的确需要进一步澄清和讨论的原因，所以我欣然从命。

但当时的我，正忙于与单位领导交涉报考博士研究生事宜，焦头烂额，构成了一生中最耗精力最无价值也最难忘的经历。几经反复虽有幸参加考试，然录取通知书仅为一纸空文，终因单位工作需要而未成行。也好。于是，集中精力投入了此书史话的写作准备，1991 年夏列出了写作提纲和序言。但是，要全面系统而又准确地描述一部完整的中国风水史真是一件不易之事。既是史，必须要掌握大量可靠而准确的资料，且不说由于十年浩劫的愚昧使许多风水资料，各地的家谱、族谱、地方志等民俗学资料遭到毁灭性的破坏。即使是现在作为普通学者，我们于各地的图书馆搜寻资料也不尽如意，实地勘察也因经费无着自负过重而未能成行者多，这当然会对资料的丰富和有效整理带来缺憾。再则之为史，必须考证和考注，而这对风水一题尤为困难，但“风水史”这个课题却在我脑子里转悠了许多时候。

之后，生活中的琐事纷至沓来，几乎停止了一年，没有动

笔。然而，却也让我从风水堆里走出，做一个旁观者。俗云：旁观者清。同时，在这一年中，也不时地与我的先生罗隽讨论中国传统建筑中的一些有趣问题。有时唇枪舌箭，有时相视一笑，有时不了了之。但我们发现中国传统建筑中的许多问题都可参照风水作为解答。于是，罗隽参入了写作，先开始了本书的第二章以及最后一章。

这时又幸得刘先生的来信提醒和督促，使得我们终于加快了步伐，完成了本书的写作。在本书出版之际，我们对上海文艺出版社、刘东远先生致以深深的谢意，也对在本书写作中那些帮助我们的同学、同事表示感谢。

本书的部分插图为杨志疆、谭刚毅、孟宪敏同志所描绘，在此一并致谢。

最后，我还特别感激我们的父母，我以为他们是人世间最伟大最无私的父母之一。

何晓昕

1993.7.5